الحسن البصري

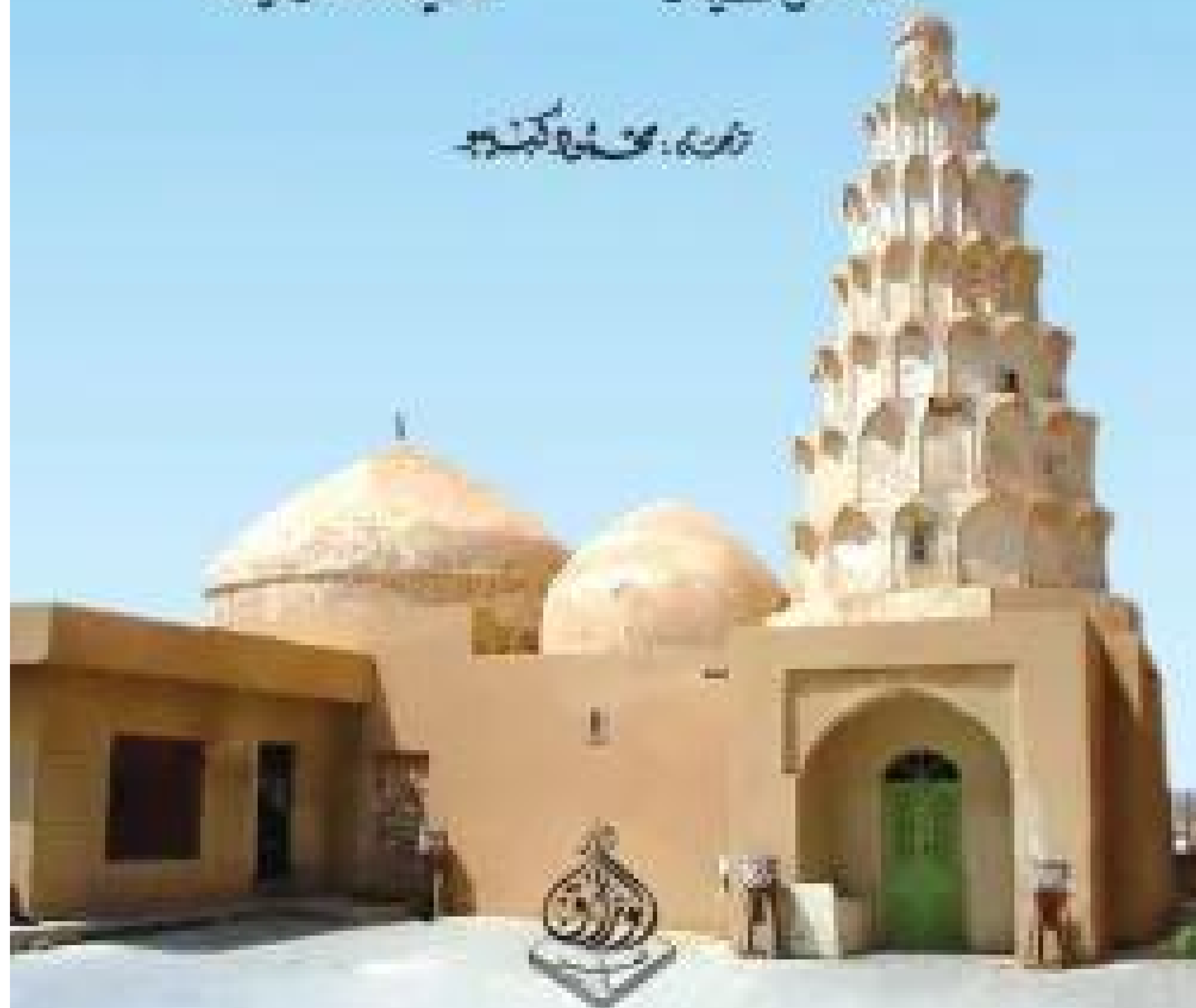
والتاريخ الأولي للإسلام

مع دراسة عن إسم وجغرافية العراق

المستشرق الألماني
هانس شيدر

المستشرق الألماني
هيلموت ريتر

ترجمة: محمد [illegible]



الحسن البصري

والتاريخ الأولي للإسلام

مع

دراسة عن اسم العراق وجغرافيته

* عنوان الكتاب: الحسن البصري والتاريخ الأولي للإسلام/ مع دراسة عن اسم العراق وجغرافيته

* التأليف: العالمان هيلموت ريتر - هانس هاينريش شيدر

* ترجمة: محمود كبيبو

* مراجعة وتقديم: ماجد شُبَّر

* الطبعة الأولى: الورّاق 2023 لندن - بغداد

* تصميم الغلاف: دار الورّاق

ISBN: 978 9933583163

التوزيع

شركة الوراق للنشر المحدودة

Al-Warrak Publishing Ltd
Eastfields Road 26
London W3 0AD - UK
Tel 44-208 1490409

لشراء منشورات الوراق عن طريق الانترنيت

شبكة الأمازون العالمية www.Amazon.co.uk
شبكة الفرات www.alfurat.com
شبكة النيل والفرات www.neelwafurat.com

يمكنكم شراء نسخة إلكترونية للكتاب - E-Book و Epub

المتابعة

warraklondon@hotmail.com
warrak123@gmail.com
info@warrakbooks.com

التواصل

: facebook.com/warrakbooks
: Instagram: warrakbooks

الحسن البصري
والتاريخ الأولي للإسلام

مع

دراسة عن اسم العراق وجغرافيته

العالم هيلموت ريتر - العالم هانس هاينريش شيدر

ترجمة:

محمود كبيبو

مراجعة وتقديم:

ماجد شُبَّر



المحتويات

الجزء الأول
دراسات في تاريخ الورع الإسلامي
الحسن البصري نموذجاً

الجزء الثاني
دراسات في التاريخ المبكر للإسلام
الحسن البصري نموذجا

منهجية النشر
في شركة الوراق للنشر المحدودة

دأبت إدارة شركة الوراق للنشر منذ بدايتها على نشر وتقديم مجموعة كبيرة من البحوث والدراسات في الجوانب الاجتماعية والفكرية والتاريخية المختلفة للقارئ العربي، ومساهمة منها في ترسيخ الجانب العلمي والمعرفي بين المجتمعات العربية. وما زالت الورّاق مستمرة على الالتزام بهذا المنهج العلمي في النشر، وابتعدت كل البُعد عن نشر كل ما يسيء أو يطعن بمعتقدات الناس وخصوصياتهم، ولا سيما المواضيع الحساسة والدقيقة والمتعلقة بالمذاهب والأديان .

الشروط والمبادئ في نشر الكتب والأبحاث:

1. أن يكون المؤلّف باحثاً علمياً.
2. أن يكون البحث مستوفياً الشروط العلمية للموضوعية والدقة.
3. أن يكون البحث إضافة جديدة للمكتبة العربية.
4. أن لا يكون البحث ذا صبغة أيديولوجية أو دينية أو تبشيرية.

آليَّة نشر الترجمات:

1. تحرص الدار على الترجمة الأمينة والدقيقة للبحوث والدراسات،

وتحرص كذلك على استعمال المفردات اللغوية المناسبة للموضوع لكي تنقل روحية البحث إلى القارئ العربي.

2. تقوم الدار بالتحقق من جميع المقتبسات العربية من مصادرها في الكتب المترجمة.

3. تعمل الدار على مراجعة الترجمات وتدقيقها لغرض المحافظة على الأمانة العلمية.

إن الدار غير منحازة أو متحاملة على أي جهة أو طائفة أو معتقد وبأي شكل من الأشكال، كما أن إدارة شركة الوراق تحترم جميع المعتقدات والمذاهب والأديان بغضّ النظر عن توجّه هذا المعتقد أو الدين أو المذهب، ملتزمة كلياً بشريعة حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة.

مقدمة بقلم ماجد شُبّر
والتعريف عن المؤلفين

دأبت إدارة شركة الوراق للنشر على ترجمة ونشر مجموعة كبيرة من البحوث والدراسات في الجوانب الاجتماعية والفكرية والتاريخية المختلفة، ومساهمة منها في ترسيخ الجانب العلمي والمعرفي بين المجتمعات العربية. ويندرج هذا الكتاب ضمن مشروع دراسة التاريخ الأولي للإسلام والذي عملنا عليه خلال أكثر من عقدين ونصف من الزمن.

إن هذه الدراسة التي بين يديك عزيزي القارئ ليست كتاباً، بل بحثان منفصلان متكاملان لعالمين كبيرين، يجمعهما شخص الحسن البصري. قمت بجمع البحثين وتقديمهما في كتاب واحد. ولا أغالي في القول إن هذين البحثين من أفضل البحوث التي تناولت الحسن البصري.

يحتل هذا الكتاب مكانة خاصة لدي، كونه العمل الأخير الذي راجعته مع المرحوم الصديق محمود كبيبو في نهاية عام 2019م، حيث قضينا أياماً في مراجعة الكتاب والنقاش فيه وحوله. وأذكر تأففه من صعوبة ترجمة المادة التاريخية والجغرافية للعراق، فقلت له: «إن ما

نقدّمه في هذا الكتاب من دراسة لغوية وتاريخية، قام بها المؤلف معتمداً مصادر فريدة ومن لغات عديدة منها الفارسية والآرامية والأرمنية والإنكليزية والإغريقية واللاتينية والعربية، عمل مهم يستحق منا هذا الجهد، ويمكن أن لا تتاح لنا فرصة أخرى في تقديم هذا الدراسة للمكتبة العربية !!».

البحث الأول للعالم هيلموت ريتر الذي نُشر عام 1932م في مجلة الإسلام، ويتناول الحسن من ناحية ثقافته وورعه وأثر ذلك في الثقافة الإسلامية.

يقول هيلموت ريتر: «إذا ما حاولنا فهم سلوك الحسن استناداً إلى موقفه الأساسي الديني، علينا أن نكون حذرين من اتهامه بالتحزب السياسي بسبب هجومه على هذا الحاكم أو ذاك. فهذا الرجل الذي يؤكد في تقواه على الفصل في الإسلام بين الدِّين والسياسة، يتهم معاوية بارتكاب أربعة ذنوب لكنَّه مع ذلك غير معادٍ للأمويين، وهو يعترف بإنجازات زياد ابن أبيه، ويلعن إعدام حجر بن عدي، لكنَّه يحذّر من المشاركة في تمرّد. فأحكامه ليست تحزبات وإنَّما هي أحكام دينية مستقلة على أعمال معيَّنة. إنَّ ما حاولنا إبرازه عن الموقف الأساس للحسن، والمتمثل في النظر الدائم للحياة الدنيوية بمنظار الآخرة والخوف الدائم من الحساب في العالم الآخر، وما يترتّب على ذلك من حزن ومن شعور دائم بعدم الاطمئنان، لم يجد ـ مهما بدا هذا للوهلة الأولى غريباً ـ استمرارية تستحق الذكر في الزمن اللاحق بل على العكس، فعند علماء الدين يسود بصورة عامة توقع الدخول الأكيد إلى الجنَّة، وما ينقصهم من الأعمال الصالحة يعوّض بشفاعة النبي ـ التي لا نجد لها أثراً عند الحسن ـ هذا بصرف النظر عن أنَّ

مجرد الإيمان بالله وبرسالة نبيّه يضمن الجنَّة. ولكن عند الورثة الشرعيين لتقوى الحسن البصري «الصوفيين» ما لبثت صورة الله أن تحوّلت من حاكم آمر ناهٍ، ومن قاضٍ يعاقب الناس على أفعالهم، إلى إله عندهم هو موضوع للشوق وللتأمل الروحي وانعدام الذات، وبهذه الهيئة الجديدة يدخل الله إلى مركز الشعور ويتراجع هذا الشعور، إذ أصبح الشعار: «بعيداً عن الكعبة إلى ربّ الكعبة بعيداً عن الجنَّة إلى رب الجنَّة».

فقط المعتزلة يبدو، حسب الشواهد الشحيحة المتوفرة لنا، قد تابعوا «تشديد المعاصي» بمفهوم الحسن، ولكن لا نجد عندهم ذلك الدفء في الشعور الديني، والذي يعطي تقوى الحسن تلك الصبغة المتميزة ويجعلها أقرب من الصوفيين.

البحث الثاني: يتكوّن بحث شيدر من قسمين، القسم الأول عن تضاريس وتاريخ العراق، والقسم الثاني، الحسن البصري نسبه، ومولده، وفتوته - حياته في البصرة، وموقفه من الأحداث السياسية المعاصرة- المنتهى، والشهرة اللاحقة.

يقول: انبثق هذا البحث عن رسالة بالعنوان نفسه قدمت في تشرين الثاني 1919م لكلية الفلسفة في بريسلا ولنيل شهادة الدكتوراه، لكنَّها لم تنشر آنذاك. وقد طوّر البروفيسور بحثه وقُدِّم عام 1923 في مجلة الإسلام. ويقول شيدر: «كان عملي قد اكتمل في صيف هذا العام (1922م) لما بلغني خبران دفعاني إلى إجراء تعديل جذري على ما كنت قد كتبته. في 18 آب أبلغني السيد وزير الدولة الدكتور بيكر أنه قد تحدث في كتابه الذي صدر للتو لماسينيون بإسهاب عن الحسن

البصري. ولقد تكشفت لي أهمية الحسن البصري فى أنَّه كان محترماً من رجال الدِّين المحافظين ومن رواة الحديث ومن الفقهاء ومن علماء لغة القرآن ومن المعتزلة والصوفيين ومن طرائق الدراويش وغيرهم على حدٍّ سواء، وكان الجميع يقدرونه كشيخ جليل.

ويقول شيدر: قد فاق الإسلام جميع أديان العالم، بما فيها البوذية، بالقوَّة التي فرض بها كدين توحيد ثقافة دنيوية موحدة في البلدان التي سيطر عليها وقادها إلى الانتصار على الاختلافات القومية والمحلية. وتعود جذور هذه القوَّة إلى التطورات الأولى التي اتخذها الإسلام في القرن الأول من ظهوره، ولا يعود هذا كثيراً إلى العقيدة النظرية ولا إلى الأمـور على الممارسة الدِّينيَّة بقدر ما يعود إلـى الـواقـع الحي لمجرى الأمور على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. إنَّ العناية بمثل هذه الثقافة الأدبية واللغوية تتطلب، في المقام الأول، أمانَ وهدوء الحياة المدنية. وهذا الوضع يلزمنا، إذا ما أردنا تتبع الثقافة الإسلامية منذ نشوئها، بأن نتحدث عن المدينة الإسلامية. ومن المعروف أنَّ النظرية السياسية الإسلامية أهملت تعبير المدينة. وهذا مبرَّر لأنَّ المدينة الإسلامية تفتقر إلى المعيارين الرئيسين لمفهوم المدينة بالمعنى الدقيق مجتمعياً ألا وهما: الطابع الترابطي لجماعة المدينة والتأهيل الطبقي للمواطنين، لكن هذا لا يجوز أن يقودنا إلى تجاهل الحقيقة بأنَّ الشروط الاقتصادية لنشوء الهيئات المدنية في الإسلام كانت متوفرة في كلِّ مكان. بناء على ذلك يحق لنا أن ندرس بصورة مستقلة الشروط الحياتية المتميزة وما ينجم عنها من أشكال للحياة في أقدم المراكز المدنية للإسلام، وأن نقيم صلة بينها وبين التطور الفكري في الإسلام.

ومن جمله في نهاية بحثه المعمق عن جغرافية وتاريخ العراق: «إن

«عراق» يكون الاسم منذ البداية مجرد اسم خاص به، ولا صلة له بالمعنى الذي ركَّبه علماء اللغة، هذا ما يبيِّنه امتداد الاسم إلى «الجبال» وهذا لا يمكن أن يعبّر عن منخفض أو أرض ساحلية، في وقت لاحق دخل التمييز بين «عراق عربي» و«عراق عجمي». وفي عهد الأمويين أصبح اسم «العراق» يعبّر عن الوحدة الإدارية بكامل الشرق المفتوح حديثاً»..



عن المؤلف

العالم الألماني البروفيسور

هيلموت ريتر Hellmut Ritter

بقلم ماجد شُبّر

ولد في 27 شباط (شهر 2) 1892م - ومات في 19 أيار (شهر5) 1971م كان مستشرقاً ألمانياً رائداً متخصصاً في اللغات العربية والفارسية والتركية، وهو مرجع في معرفة الطرق الصوفية والمعتقدات الصوفية.

وهو نجل قس بروتستانتي، وهو أخُ -المؤرخ المحافظ غيرهارد ريتر وعالم اللاهوت كارل برنارد ريتر. تلقى تعليمه في هالي حيث درس تحت إشراف كارل بروكلمان وبول كاهلي، ثم في ستراسبورغ تحت قيادة كارل هاينريش بيكر. ثم عمل مترجماً عسكرياً خلال الحرب العالمية الأولى في العراق وفلسطين وإيران. في عام 1919م أصبح مدرساً مساعداً في جامعة هامبورغ، حيث كان يبحث في الأدب العربي الكلاسيكي والكيمياء اليونانية والعصور الوسطى. لكن مسيرته الأكاديمية في ألمانيا انتهت فعلياً في عام 1925م عندما أُدين بتهمة المثلية الجنسية. بعد فصله من منصبه في أوائل عام 1926م، ذهب إلى اسطنبول.

اسطنبول (1926-1949م):

في اسطنبول، أدرك ريتر أن المكتبات القديمة في المدينة كانت تحتوي على ثروة من المخطوطات والكنوز الأدبية التي كانت تتخللها والتي اهتم بها. بدأ العمل في سلسلة من المقالات العلمية التي نشرها في سلسلة Philologika؛ (فقه اللغة) العدد الأول ـ أعمال الترجمة غير المكتملة لغوستاف فلوغل عام 1870م في موسوعة ابن النديم في القرن العاشر، بعنوان الفهرست؛ العدد السابع ـ ترجمات محررة للأطروحات العربية والفارسية حول الحب المحرّم والصوفي. العدد الثامن ـ Anṣāri Haravi and Sanāʾi aznavi؛ المسألة العاشرة: فريد الدين عطار. العدد الحادي عشر- جلال الدين الرومي. الأعداد الرابع عشر -السادس عشر- العصر.

كما اكتشف النص الأصلي للمختارات الخيالية حكايات العجيب وأخبار الغريب. على الرغم من نفيه الفعلي من ألمانيا، فقد كان رئيساً لجمعية المستشرقين الألمانية في اسطنبول، وكان لعمله العلمي بعض المؤيدين في ألمانيا. مكّن هذا الدعم من تمويل سلسلة الكتابات العلمية المقترحة للمكتبة الإسلامية من عام 1929م فصاعداً. في أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي عمل على المخطوطات الخيميائية العربية المبكرة من بين أمور أخرى، وكان أيضاً رائداً في فهم تأثير الأدب اليوناني القديم على الثقافة والعلوم العربية. كان انتخاب الحزب النازي في ألمانيا عام 1933م يعني إنهاء عقد عمل ريتر، لكن الأصدقاء في جمعية المستشرقين الألمانية تمكنوا بهدوء من إيجاد مبلغ صغير من التمويل مكّن عمله من الاستمرار. ثم ظهرت فرصة جديدة ومحلية، بسبب التحديث السريع لمصطفى كمال أتاتورك

لاسطنبول وتركيا. وهكذا طلبت جامعة اسطنبول التي تم تحسينها وإعادة تنظيمها حديثاً من ريتر العمل كأستاذ. على الرغم من العمل بعقد مؤقت، تم تكليف ريتر بتنشئة جيل جديد من العلماء الأتراك القادرين على العمل بصرامة على الأدب القديم للمنطقة. كان المستشرق السويسري فريتز ماير أيضاً من بين طلابه في اسطنبول. تابع ريتر العمل بنشاط، مما جعل طلابه يتعلمون لغة جديدة كل عام.

ألمانيا (1949ـ1956م):

بعد هزيمة النازيين في الحرب العالمية الثانية، تمكن ريتر من العودة إلى ألمانيا في عام 1949، مما مكنه من إكمال أهم أعماله: الدليل الموسوعي عن طقوس ومعتقدات التصوف الإسلامي.

Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschicht-en des Farīduddīn ʻAttār.

(بحر الروح: الإنسان والعالم والله في قصص فريد الدين عطار) 1955م:

منذ عام 1953، عمل كمساعد تدريس في معهد الدراسات الشرقية بجامعة فرانكفورت. لكن المثلية الجنسية في ألمانيا كانت في ذلك الوقت لا تزال محرّمة وتعتبر إجراماً، وفي عام 1956 عاد مرة أخرى إلى اسطنبول.

اسطنبول (1956ـ1969م):

عند عودته إلى تركيا، بدأ ريتر العمل في جامعة اسطنبول في مشروع ممول من اليونسكو لفهرسة المخطوطات الشعرية القديمة المتناثرة في أرشيفات المدينة المختلفة. بحلول عام 1960، ضمّن

تعاطف ريتر المبكر مع القواعد الصوفية للإسلام وجمعه الدؤوب لنصوصها في بقاء مخطوطاتها، في عشرينيات القرن الماضي، قبل حظر أتاتورك الرسمي لطقوس الرقص، كان ريتر قد سجل الطقوس مباشرة من أساتذة الرقص الرئيسيين في اسطنبول. اعتمدت الاستعادة اللاحقة لهذه الطقوس في عام 1960 بشكل كبير على تسجيلات ريتر ومقابلاتها الدقيقة لتحقيق النجاح. ساعدت منحة ريتر وممارسته كموسيقي في ترسيخ سلطته كقائد لهذا المجال.

وثّق في سنواته الأخيرة تسجيلات مجموعة صغيرة من اللاجئين المسنين، الذين كانوا متحدثين أصليين للآرامية -وهي لغة تعتبر مهددة بالانقراض- وأعد معهم قاموساً آرامياً من خمسة مجلدات ودليلاً لقواعد اللغة.

ألمانيا (1969-1971م):

عاد ريتر إلى ألمانيا في عام 1969م وتوفي في 19 أيار 1971م في أوبرأورزل.



عن المؤلف

هانس هاينريش شيدر[1] Hans Schaeder

بقلم ماجد شُبَّر

العالم الألماني هانس هاينريش شيدر (ولد في 31 كانون ثاني 1896م في غوتنغن، وتوفي في 13 آذار 1957م) .

مستشرق ألماني ومؤرخ في التاريخ والتراث الديني والثقافة الإيرانية.

وهو ابن اللاهوتي البروتستانتي إريك شيدر. كان شقيقاً لهيلديغارد شيدر، وابن عم كبير لعالم اللاهوت، وعالم السياسة والباحث الإسلامي غونتر لولينغ. وكان أستاذاً كاملاً في غونيغسبرغ، ولايبزيغ، وبرلين وغوتنغن.

واحد من الأكثر العلماء الألمان إبداعاً، ومعرفة وتنوعاً وتشجيعاً للاستشراق الإيراني ومع الأخذ بعين الاعتبار معرفته مع التخصصات المجاورة الأخرى، من الدراسات العبرانية إلى علم الصينيات، ربما ادعى أنه مستشرق بالمعنى الكامل للكلمة. كمؤرخ للديانات الشرقية

(1) لمزيد من التفاصيل عن هذا العالم الكبير أرفقت في نهاية الكتاب ملحقاً تفصيلياً عنه. [ماجد شُبَّر].

والفلسفة الهلنستية، أتقن هذا المجال الهائل من المدارس الفكرية من الفيدا والزرادشت حتى الإسلام.

كان شيدر رجلاً عصامياً، تلقى تعليمه بطريقة أوروبية بحتة. كانت علاقته الشخصية مع دول خارج أوروبا شبه معدومة. لم يَزُر الشرق أبداً ولم يهتم كثيراً بالمشاكل المعاصرة للشرق الأدنى أو المتوسط أو الأقصى، كما أنه هو نفسه اعترف، لم يكن «الشرق» له ذلك العالم المثالي من الرومانسية والحكمة التي لا حصر لها ولكنه خطة بديلة لثقافة غربية فريدة من نوعها.

وصف شيدر من قبل أولئك الذين عرفوه شخصياً بأنه عالم مستقل وعاطفي. كان تعطشه للمعرفة لا ينضب. لم يكن من غير المعتاد أن تتخيل فكرة أو تلاحق الأخرى، لكن هدية الإلهام الغامرة هذه كان لها ثمنها. بقيت العديد من الخطط المتصورة جذوعاً أو حتى غير مكتوبة على الإطلاق. لم يتم نشر أي من أطروحة الدكتوراه لشيدر ولا أطروحة التأهيل الخاصة به بشكل صحيح .

غالباً ما أخذ شيدر الطريق المختصر لإلقاء محاضرات عامة حول أي موضوع كان مهتماً به حالياً أو طلب التحدث عنه. لقد كان خطيباً رائعاً يمكنه التأكد من أن كلماته ستملأ قاعات المحاضرات.

لم يكن من السهل أن تصبح تلميذاً لشيدر. كان Schaeder يبحث بشكل دائم عن الطلاب الموهوبين الذين يستوفون بشكل أو بآخر الشروط المسبقة للعمل الأكاديمي.

إذا كانوا قد خيبوا أمل السيد بطريقة ما، فإن هؤلاء "Genies vom Dienste" (العباقرة في الخدمة) يمكن أن يجدوا أنفسهم مستبدلين

بآخرين. ومع ذلك، فإن بعضاً من أفضل طلابه لم يستسلموا وأصبحوا علماء معروفين. يكفي أن نذكر المستشرقة الإسلامية الشهيرة آن ماري شيميل (1922ـ2003) ومؤرخ الأديان الشرقية الشهير كارستن كولبي (1929ـ2009). كان آخر طالب درس مع Schaeder هو Hans Helm-hart Kanus-Credé، وهو عالم في كتاب شاه نامة (للفردوسي).

تمّ تحديد حياة شيدر ومسيرته المهنية إلى حد كبير من قبل والده، الأستاذ إريك شيدر (1861ـ1936) الذي قام بتدريس اللاهوت البروتستانتي في العديد من الجامعات. لقد أعده المستوى التعليمي في منزل الوالدين وكذلك المدارس الكلاسيكية التي كان محظوظاً لحضورها بأفضل طريقة ممكنة وفي العديد من النواحي لحياته الأكاديمية والخاصة. وهكذا أصبح شيدر عازف بيانو موهوباً، حتى إنه دخل في فن كتابة الموسيقى.

توقفت أولى دراسات شيدر الكلاسيكية في عام 1914 في جامعة كيل بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى. قام شيدر بالخدمة التطوعية كمنظم طبي في روسيا ورومانيا (حيث كان أقرب إلى «الشرق» الحقيقي). واصل دراسته الكلاسيكية بعد نهاية الحرب مع فيرنر غاغر (1888ـ1961م). كان المؤرخ فريتز كيرن (1884ـ1950م) هو من لفت انتباهه إلى الشرق. احتاج إلى شخص موهوب قادر على قراءة المصادر العربية في العصور الوسطى عن البلدان الألمانية بلغتها الأصلية. لم يلب شيدر توقعات كيرن فحسب، بل اختار الشرق الأوسط وقبل كل شيء إيران كموضوع جدير بالاهتمام لدراساته الإضافية.

حصل شيدر على جميع شهاداته الأكاديمية في وقت قصير للغاية.

حصل على الدكتوراه عام 1919م بأطروحة عن عالم الدين الإسلامي الأول حسن البصري، وحصل على درجة التأهيل عام 1922م بدراسة عن دوافع وحوافز شمس الدين محمد حافظ (حافظ الدين). يقول أوميلجان بريتساك (1919 ـ 2006م)، الذي لا بد أنه رأى هذا العمل غير المنشور للأسف، إنه كان (أو هو؟) مقدمة لفنون الشعر الفارسي الكلاسيكي.

الجزء الأول

دراسات في تاريخ الورع الإسلامي
الحسن البصري نموذجاً

هيلموت ريتر

الجزء الأول

Studien zur Geschichte der Islamischen Froemmigkeit Hassan Al-Basri

By
Prof Hellmut Ritter

Der Islam -Band 21– publish by Druvk und Verlag
Von Walter De Gruyter Co –Berlin -1932

تقديم
البروفيسور هيلموت ريتر

مقدمة المؤلف

كل من تعمّق في دراسة الكتابين العظيمين لـ «لوي ماسينيون»:

La Passion d'al-Hosayn- ibn- Mansour al-Hallaj Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane.

[ألآم الحسين بن منصور الحلاج مقال في أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي].

سيعجب دوماً وأبداً بسعة اطلاع المؤلف وبأصالة طروحاته، فهو يكتشف مناطق مجهولة كلياً ويفتح أمام البحث العلمي طرقاً واعدة تُبشِّر بالخير. ولا شكّ في أنَّ القارئ الذي سيتابع طرق المؤلف بالتفصيل خطوة خطوة ويريد الوصول إلى مصادر معارفه الواسعة كان يجد ولم يزل يجد الآن أيضاً صعوبة بالغة، ذلك أنَّ المؤلف الواسع المعرفة لديه عادةٌ بأن لا يعرض فرضياته إلَّا بصورة مقتضبة ولا يذكر مصادره إلَّا بصورة عامة ممَّا يجعل من الصعب جداً التأكّد من مصادره أو العودة إليها، إلَّا أنَّ هذا الوضع السيِّئ تمَّت إزالته الآن إلى حدٍّ ما بصدور كتاب له قبل وقت قصير:

Recueil de textes inédits concermant l'histoire de la mystique en pays d'Islam[1].

---

(1) Paris, Geuthner 1929.

[مجموعة من النصوص غير المنشورة المتعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام].

الكتاب الذي كان الدافع المباشر للشروحات التالية. ليس ممكناً أن نستعرض هنا الكتاب الجامع بأكمله، بل بدا لنا أنَّه من الأجدى أن نتعرَّض بدقَّة إلى جزء صغير من الكتاب بدلاً من الحديث بسطحية عن الكتاب بكامله، وهكذا نختار موضوعاً لعرضنا الصفحات الخمس الأولى من الكتاب التي تتحدث عن الشخصية المحترمة جداً والهامة جداً شخصية الحسن البصري، مع السماح لأنفسنا بأن نتطرَّق أيضاً إلى المقطع ذي الصلة في الـ Essai (ص152 ـ 175). بعد ذلك مباشرة سنحاول الدخول إلى طريق الوصول إلى المصادر، ولنرى ما إذا كُنَّا بهذه الطريقة سنتمكن من تكوين صورة عن الشخصية الدِّينيَّة للحسن.

غالبية أقوال الحسن الواردة في الصفحات 1 ـ 5 من كتاب -Recue il de textes [مجموعة من النصوص غير المنشورة المتعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام] (المذكور آنفاً) مأخوذة من كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصبهاني[1]. هناك سلسلة من الأحاديث التي يزعم أنَّ حسن البصري رواها: «لقد أمرت بأن أحارب الناس حتى يقولوا: «لا إله إلَّا الله»، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وعندما يفعلون ذلك يصبحون بالنسبة لي آمنين على دمهم ومالهم باستثناء ما هناك حق فيه؛ وحسابهم عند الله». في ملاحظة جانبية قيل: إنَّ النص الأصلي

(1) سأستند فيما يلي في استشهاداتي المأخوذة من «الحلية» إلى مخطوطات اسطنبولية قديمة مختلفة لن أذكر مكانها لأن Fr. Krenkow سيصدرها عمَّا قريب في كتاب.

الذي اعتمد من الخوارج وحدهم، لا يحتوي على الجملة: ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. وهذا النص الأصلي منسوب إلى عمر. ويشار إلى Tināauti [بمعنى صلد قوي باللغة اللاتينية]، «دليل» (هكذا! والمقصود هو الكتاب الإباضي «الدليل والبرهان» لأبي يعقوب الوارجلاني المطبوع في القاهرة سنة 1306م[1] والذي لم أحصل عليه. وجاء في الـ Essai، ص161، أنَّ هذه الجملة يبدو أنَّها إضافة من الحسن البصري لكي يبرِّر أبا بكر. ولم يتضح لي لماذا الخوارج بالذات سيتخلون عن المطالبة بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ولا أنا متأكد أيضاً ممَّا إذا كان هناك في الحديث حكم لأبي بكر. فهل يمكن أن نستخلص من الصياغات المختلفة ـ في حال كون اختلافها يعود إلى سبب آخر غير مجرَّد المصادفة ـ مواقف مختلفة من مسألة «الإيمان»؟ فالأعمال، حسب المرجئة، غير ضرورية للإيمان. وعلى أيِّ حال يبدو لي من الصعب جداً استخلاص أي شيء مؤكد عن تعاليم الحسن من هذا الحديث الذي وصفه أبو نعيم بأنَّه «غريب»، والذي نقله الحسن عن أبي هريرة الذي لم يره أبداً.

مسألة أحاديث الحسن لم تتوضح بعد على الإطلاق. ولقد قدَّم ماسينيون نفسه في الـ Essai [مقال في أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي] شيئاً مهماً للحل ـ وسنعود إلى هذا لاحقاً ـ لكن هذه المسألة لا يمكن تسويتها إلَّا بعد بحث شامل لرواية الحديث في زمانه ولمعاصريه، ولهذا البحث قدَّم ابن سعد مادة وفيرة. عند النقَّاد المختصين لا يحظى الحسن بكثير من التقدير: إذ يصفه الذهبي في كتاب «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» بأنَّه «كثير التدليس». وتؤكد

---

(1) Strothmann in *«Ephemerides Orientales - Harrassowitz»* No.31, S.15.

تقارير معاصريه بأنَّ الحسن كان ساذجاً تماماً في موقفه من «الحديث»، وأنَّ هذا كان ظاهراً آنذاك. وإنَّ من كان يستند إلى حديث رواه البصري كان يُسخر منه[1]. وكانوا يقولون: الحسن ينسى عمَّن نقل الحديث، لا بل وحتى عندما يسأله الراوي عنه[2]؛ وهو يروي الأحاديث فقط بالمعنى وليس حرفياً؛ فهو يغيِّر ويضيف ويحذف طالما بقي المعنى هو نفسه[3]. وهو يرى أنَّه من المستحيل رواية الحديث حرفياً[4]؛ وهو يسمح باستعمال صيغة «حدَّثني الحسن» دون أن يسمح بقراءة النص. لكن هذه البيانات لا يمكن تقييمها، كما سبق وذكرنا، إلَّا في بحث عن استعمال الحديث في زمانه. هوروفيتس Horovitz ينشئ الإسناد فقط في حياة الحسن. ويذكر أنَّ استعمال الإسناد قد نشأ لأوَّل مرة في البصرة على يد حمَّاد بن سلمة (المتوفى سنة 107هـ حسب «خلاصة تذهيب تهذيب الكمال» لأحمد الخزرجي (القاهرة 1322م)، ص67[5]. ويُقال: إنَّ بعض أقوال الحسن قد زُوِّرت فيما بعد وسُمِّيت «أحاديث»، وإن كان الكم الكبير من أقواله، وخاصة الدِّينيَّة - الأخلاقية، قد نسب إليه في مصادرنا. وعندما يتكلم الحسن عن النبي وأصحابه يفعل ذلك دون الشعور بمسؤولية عن الراوي، فقط لكي يقدم مقارنة بين الحاضر الفاسد والماضي المثالي.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ ما نقل من أحاديث عن الحسن البصري،

---

(1) ابن سعد، **الطبقات**، ج6، ص120، سطر 18.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص120، سطر 25.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص115، سطر 26.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص116، سطر 1.

(5) المصدر نفسه، ج7، ص2، سطر 22.

باستثناء تلك التي ذكرها ماسينيون، ليس متميزاً جداً: «حصنوا أموالكم بالزكاة، وداووا مرضاكم بالصدقة، وأعدوا للبلاء الدعاء»[1]. «اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم، أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن، وكسوتهن بالمعروف»[2]. «أخاف على أُمَّتي من ثلاث مهلكات: شحٌّ مطاع، وهوى متّبع، وإعجاب المرء بنفسه». سُمّي في «حلية الأولياء»، «غريب». هذا القول موجّه ضد التحزّب في الأُمة، وله ما يوازيه في أقوال الحسن: قوا أنفسكم من هذه الطرق التي تغرق والتي تؤدِّي جميعها إلى الضلال وإلى جهنم[3]. «لقد نهى رسول الله ﷺ عن قتل أربع من الدواب النملة والنحلة والهدهد والصرد وأن يُمحى اسم الله بالبصاق»[4].

و«من كان ذا لسانين في الدُّنيا جعل الله له يوم القيامة لسانين من نار» و«إنَّ الله استخلص هذا الدِّين لنفسه ولا يصلح لدينكم إلَّا السخاء وحسن الخُلق ألا فزيّنوا دينكم بها»[5].

«وكل رجل يتعلم ويعلِّم ولو كلمة أو اثنتين أو ثلاث أو أربع أو خمس كلمات ممَّا أوصى به الله دخل الجنَّة». وهذا الحديث يتفق مع ما نعرفه عن موقف الحسن من العلم. فهو يعتبر التعليم واجباً: «لولا الميثاق الذي أُخذ على أهل العلم، لما نقلت لكم الكثير ممَّا تسألون عنه»[6].

---

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**، القاهرة 1926م، ج2، ص42.

(2) ابن الأثير، ج2، ص42.

(3) الجاحظ، **البيان**، ج3، ص78، سطر 19.

(4) عن ابن عباس عند ابن الأثير في كتاب **«النهاية في غريب الحديث والأثر»**.

(5) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**.

(6) ابن سعد: **الطبقات**، ج6، ص115، سطر 16.

لقد وجدت أنَّ العمل الصالح نور في القلب، وزينة في الوجه، وقوَّة في العمل، وأنَّ الخطيئة سواد في القلب، وقباحة في الوجه، وضعف في العمل[1]. وهناك حديث لسليمان التميمي نقله عنه ابنه[2]: «من يقرأ سورة يس في ليلة واحدة التماساً لوجه الله يغفر له» (دليل قديم على الطابع السحري لهذه السورة). وهناك حديث موجَّه معادٍ للشيعة يقول: «من يكره عمراً يكرهني»[3].

وهناك الكثير من الأحاديث عن الحسن في كتاب ابن الجوزي الذي سنتحدث عنه لاحقاً. ولكن يفضل أن لا نستند إلى هذه الأحاديث لتحديد شخصية الحسن قبل أن نطّلع على أحاديث أخرى وتتضح لنا الصورة.

---

(1) **حلية الأولياء؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ العقد الفريد** (القاهرة 1331) ج2، ص121، السطران 17 ـ 18.

(2) مخطوطة فاتح 1437، الورقة 54 أ.

(3) الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، (طبعة حجرية لاكناو)، ج2، ص650.

الفصل الأول

سيرة الحسن البصري الفكرية

المصدر الأكثر وثوقاً من هذه الأحاديث التي يتداخل فيها ما يخصُّ الحسن مع غيره بصورة يصعب حلّها، هو الأحاديث المنقولة عن الحسن نفسه. وهي تعرض أحياناً بصورة مستقلة وأحياناً أخرى مرتبطة بخطب الحسن ومواعظه.

«يا ابن آدم دينك دينك، فإنَّه لحمك ودمك؛ إن يسلم لك دينك يسلم لك لحمك ودمك، فإن تكن الأخرى فنعوذ (فتعوَّذ) بالله فإنَّها نار لا تطفأ وجسمٌ لا يبلى ونفسٌ لا تموت»[1]. «يرحم الله الرجل الذي لا يشغله كثرة الناس عن نفسه، يا ابن آدم ستموت وحدك وتذهب إلى القبر وحدك. فإنَّ الأمر يخلص إليك دونهم»[2].

و«الحديث القدسي» الذي ينسبه عبد الواحد بن زيد للحسن عن «عشق الله» يجب فصله عن جملة الأحاديث المقبولة عن الحسن لأنَّه لا يتفق إطلاقاً مع آراء الحسن، وإنَّما يندرج تماماً مع شخصية عبد الواحد بن زيد الذي تلعب عنده البهجة الرُّوحيَّة الصوفية دوراً كبيراً، وهي غريبة كلياً عن الحسن. يُضاف إلى ذلك أنَّ أبا نعيم الأصبهاني نفسه يشكّ في صحة هذه الرواية[3]، ولا يضم هذا الحديث إلى

(1) ابن الجوزي، **آداب الحسن**، القاهرة 1931م، ص65.

(2) A. Fischer, *Brown Festschrift*, P.154.

(3) كذا رواه عبد الواحد بن زيد من الحسن مرسلاً، وهذا الحديث خارج من جملة الأحاديث المراسيل المقبولة عن الحسن لمكان محمد بن فضل وعبد الواحد وما يرجعان إليه من الضعف.

مجموعة أحاديث الحسن وإنَّما إلى مجموعة عبد الواحد بن زيد. وينطبق الشيء نفسه على الحديث الذي ينسبه عبد الواحد إلى الحسن والقائل: «أهل الجنة إذا رأوا ربهم نسوا ما هم فيه من النعيم، أما الحرمان من هذا النعيم -الذي هو رؤية الله في الآخرة- فهو أشد على أصحاب الجحيم من عذاب الجحيم نفسه»[1]. فـ «الشوق» لا يلعب دوراً عند الحسن وإنَّما عند عبد الواحد.

أن يكون ابن الجوزي قد ألَّف كتاباً عن الحسن ينفيه البعض دون حق. فأن يكون الحنبلي الكبير قد ألَّف مثل هذا الكتاب فهذا ما يتبيَّن بِكُلِّ وضوح من قوله: «وقد جمعنا مسانده وأخباره في كتاب كبير»[2]. وسنعود إلى هذا الموضوع حالًا.

سنتجاوز الفصل التالي الذي يتحدث عن حياة الحسن لأنَّ هانس شيدر قدَّمه في هذه المجلة («الإسلام»)، العدد 14. وننتقل إلى الفصل (ب) الذي يتحدث عن أعمال ومؤلفات الحسن البصري. الفرائض الأربعة والخمسون موجودة عندي بترجمة تركية على هامش الطبعة الحجرية «فرق سؤال»، اسطنبول 1306. والأصل العربي موجود في مخطوطة «لالِلي» 1703، الورقة 28 أ - 38 ب)[3]. وهناك تعداد للفرائض الدِّينيَّة عند ابن الجوزي في كتاب «آداب الحسن»، ص30[4]. لكنَّها، خلافاً لما جاء عند ماسينيون، غير موجودة في

---

(1) ابن قيّم الجوزية، **روضة المحبين**، ص465.

(2) مخطوطة آيا صوفيا 3095، ص35.

(3) حكي عن الحسن البصري... أنَّه قال: ما من يوم وليلة يمرُّ على المؤمن إلّا ويجب عليه أربعة وخمسون فريضة.

(4) انظر أيضاً الهامش 3 في الصفحة 76.

المخطوطتين «كوبرولو» (Koprülü) 1603 و1642. بل إنَّ المخطوطة الأولى من هاتين المخطوطتين تحتوي على رسالة من الحسن موجهة إلى «أخ» في مكة اسمه عبد الرحمن بن أنس الرمادي الذي كان ينوي الخروج من المدينة المقدَّسة والذهاب إلى اليمن، يحثّه فيها على عدم الخروج ويذكر له فوائد مجاورة الكعبة[1].

لم أجد حتى الآن ما يدعو إلى الشك في أصالة هذه المخطوطة، وعلى أيِّ حال يثبت الإسناد الطويل أنَّ الرواية قديمة. لكن مخطوطة آيا صوفيا 1642[2] تتضمن رسالة تفصيلية، ولكن للأسف مغفلة المؤلف، عن الحسن يوجد فيها بعض الأشياء غير الموجودة في أيِّ مكان آخر. وللأسف ليس فيها أسانيد ولا ذكر للمصادر. وهي على أرجح الظن رسالة لابن الجوزي. في هذه الأثناء صدرت في مطبعة الخانجي في القاهرة، رقم 6 من «الرسائل النادرة» 1931م كتاب

---

(1) كتاب رسالة الحسن بن أبي الحسن البصري في فضل المجاورة بالبيت العتيق... كتب الحسن إلى أخ له من الزُّهَّاد كان مقيماً بمكة يرغّبه في المقام بها: قال الشيخ الفقيه الحافظ أبو الفضل جعفر بن الحسن بن جعفر الهمداني قال: أخبرنا الشيخ أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي الأصفهاني قراءة عليه في جمادى الأولى لسنة إحدى وسبعين وخمسمائة قال: ... قال: أخبرنا أبو محمد مظفر بن أحمد المظفر الأشسوني الشار قال: أخبرنا محمد بن إبراهيم النيسابوري قال: حدثنا محمد بن علي الحنفي عن ابن عبيدة الناجي قال: كتب الحسن البصري إلى رجل من الزُّهاد يُقال له: عبد الرحيم أو الرحمن بن لقس الرمادي كان يسكن مكة مجاوراً بها... وأنَّه أراد الخروج من مكة إلى اليمن فبلغ ذلك الحسن وكان يؤاخيه في الله فكتب إليه كتاباً يرغِّبه في المقام بمكة أوله.. (مخطوطة آيا صوفيا: Aya Sofya 2154).

(2) 25: 4 اسم، 15 سطراً. بقية المخطوطة تتضمن قصة احتلال تونس على يد سنان باشا في عهد سليمان الثاني.

منسوب لابن الجوزي عن «آداب الحسن البصري». ولما حصلت عليه قارنته مع مخطوطتنا، «فإذا هو إيَّاه». المستغرب فقط هو أنَّ ابن الجوزي يتحدث عن «كتاب كبير»، ولكن بالنسبة إلى مؤلف «المنتظم» هو كُتيِّب مؤلف من 70 صفحة وليس «كتاب كبير». علاوة على ذلك يتوقع المرء من المسانيد الموعودة إسناداً ما. ولكن هذا غير موجود. والأحاديث، أو «المراسيل» تُقدّم بصيغة غير محددة ـ لكنَّها لذلك قد تكون أصلية ـ وتبدأ بكلمة «بلغني» إلخ... وللأسف لم يذكر الناشر في المقدّمة أي شيء عن المخطوطة التي استعملها[1]. وممَّا يؤيد أنَّها أصلية أنَّ المؤلف زيّن مواقع معيَّنة عقائدياً بأقوال للحسن، أي إنَّه كان أكثر من مجرَّد جامع. (عن هذه التزيينات انظر أدناه). لكن ما من شيء مؤكد، وعندما نعامل فيما يلي الكتاب على أنَّه أصلي، إنَّما نفعل هذا بتحفظ كامل.

وهناك رسائل أخرى مختلفة للحسن موجهة إلى الحكام نذكر منها على سبيل المثال: رسالة إلى عبد الملك بن مروان، ورسائل إلى عمر الثاني، الرسائل الموجهة إلى عمر الثاني منشورة كشواهد عند أبي نعيم وعند غيره من الكتب الأخرى. أمّا الرسالة الموجهة إلى عبد الملك سنتحدث عنها في وقت لاحق.

يذكر ماسينيون بين الأعمال الأصلية للحسن، وفي المقام الأول، الخطب الدِّينيَّة ويقول: إنَّها جمعت في حياته ونشرها بعد وفاته حُميد الطويل[2]. وبما أنَّها كانت دون إسناد، تعرضت لإعادة قراءة ونُشرت

---

(1) حسبما علمت في هذه الأثناء فإنَّ المطبوعة هي من مخطوطة حديثة يملكها محمود العطار في دمشق.

(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج7، ص2.

نسخ منها. ويقول ماسينيون: إنَّ هناك خبراً يؤكد أنّ الحسن لم يكن يعلق أهمية على صيغة صحيحة للإسناد مع ذكر سلسلة الرواة، وأنَّ حميد كان ينسخ كتب الحسن ويعيدها إليه. فهل كانت هذه الكتب تحتوي على خطبه؟ بالتأكيد لا! لأنَّه كان من الصعب أن يقوم بتحضير خطبه في البيت وكتابتها. ويقول السمعاني: إنَّ السوريين كانوا يسجلون خطب الأشعري كما كان العراقيون يسجلون خطب الحسن. (وهذه الفقرة الأخيرة تؤكدها أيضاً الجملة الأخيرة لمقالة عن الحسن في «مختار» ابن الأثير: «وخطبه قيِّمة جداً جمعها العلماء»).

وعلينا أن نميِّز بين خطب الحسن وتفسيره للقرآن. وقد جمعت تعليقاته على القرآن من قِبَل عمرو بن عبيد بصيغة التفسير. ولا نعرف بعد النتائج التي يمكن أن نتوصل إليها لو درسنا تفاسير الحسن للقرآن المتناثرة هنا وهناك عند الطبري وغيره. في «الفهرست» ص34 يرد تفسير للحسن. ويذكر ماسينيون في الـ Essai [مقال في أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي] ص162 ـ 163 بعض الأمثلة عن تفاسير الحسن للقرآن. وسنجد تفاسير أخرى أدناه. كما وتوجد أيضاً بعض التفاسير في كتاب ابن الجوزي.

وعن قراءة الحسن للقرآن يوجد لدينا عمل رائع لـ ـ غ. بيروستريسر Gotthelf Bergsträsser 2, 11f.

وباختصار يمكن القول: إنَّ خطب الحسن قد جمعها معاصروه (ويسمّون بصورة عامة «العراقيون» أو «العلماء») وسجلوها بصيغ مختلفة. كما وجمع الجامعون أجزاء وجملاً متفرقة من الخطب وسجلوها أحياناً بهذه الصيغة وأحياناً أخرى بصيغة أخرى. وكان

الحسن يُدخل في خطبه موادَ أخذها عن الآخرين وإذا ما كان يقدم من ينقل عنهم كشخصيات مهمة، لم يكن يفعل ذلك انطلاقاً من المسؤولية العلمية وإنَّما لكي يضع أمام الحاضر الفاسد ماضياً أفضل.

الفصل الثاني

ورع وسلوك الحسن البصري

سنحاول فيما يلي أن نكوّن، من مضمون خطبة الحسن ومن أقوال معاصريه عنه، رأياً عن النوع المتميز لتقواه، أي عن الصيغة التي كان يحاول بها، انطلاقاً من المعطيات الدِّينيَّة التي نشأ فيها، تشكيل حياته الشخصية ومعرفة معنى الوجود البشري، وتحديد الغاية والهدف والمهمة. ومن هنا نريد أن نتعرف على موقف الحسن من مشكلة دينية كانت أكثر المشاكل حيوية في زمانه وهي مشكلة حرية الإرادة («القدر») وسنستند في ذلك إلى رسالة الحسن إلى عبد الملك بن مروان التي هي، كما نعتقد، الرسالة القدرية القديمة الوحيدة التي نعرفها.

وممَّا يجدر ذكره أنَّ ثروته من الحِكَم لم تستنفد بأقواله الدِّينيَّة، وأنَّه سيكون من الخطأ، حسب رأينا، أن نستخلص من التشابه بين بعض من أقواله مع الزهد المسيحي القديم، أن يكون الحسن متأثراً بهذا التنسُّك البعيد عن العالم الذي لا يريد إلَّا الخلاص لنفسه والوعظ لإخوته. إذ إنَّ بعض الحكم الحياتية العملية التي وصلتنا عنه تشهد على مشاركته بمنتهى الحيوية في كل ما يجري حوله من أمور.

كما أنَّ خطبه تُعدُّ من أفضل ما وصلنا من النثر العربي القديم. ولم يكن عبثاً أنَّ الجاحظ قد جمعها مع الخطب الكبيرة المشهورة للقادة السياسيين في زمانه، واتخذها في كتابه عن البلاغة نموذجاً للفصاحة والقوَّة. وبالفعل فإنَّ أسلوب هذه الخطب لا يُضاهى. صور جذابة،

وفرضيات معللة بحجج قوية، وقواف نثرية عفوية تجعل من خطبه قطعاً فنية مؤثرة.

يتعيَّن علينا هنا أن نقتصر على الجانب المهم والمتعلق بالتقوى في هذه الخطب.

وفيما يتعلق بمصادر أقوال الحسن يمكن القول دون مبالغة إنَّه يندر أن نجد كتابات عربية نثرية أخلاقية ومسلية لا يوجد فيها قول للحسن. ولن نبحث هنا عن جميع هذه الأقوال المتناثرة هنا وهناك. بل إنَّنا سنقتصر هنا على الكتب التي خصصت مكاناً خاصاً لأقوال الحسن وللروايات التي تتحدث عنه. أهم الكتب المستعملة هنا: ابن سعد (توفي سنة 230هـ)، كتاب الطبقات الكبرى، الجزء السابع؛ الجاحظ (توفي سنة 250هـ)، البيان والتبيين، (القاهرة 1926م)؛ ابن قتيبة (توفي سنة 276هـ)، عيون الأخبار (القاهرة 1925م)؛ أبو نعيم الأصبهاني (توفي سنة 430هـ)، حلية الأولياء؛ ابن الجوزي (توفي سنة 597هـ)، آداب الحسن (القاهرة 1931م)؛ مجد الدين ابن الأثير (توفي سنة 606هـ)، «المختار في مناقب الأبرار». وسنذكر بين حين وآخر مصادر أخرى في المكان المناسب.

(أ)

هناك قول لأحد معاصري الحسن يعبّر بصورة صائبة عن تمركز اهتمامات الحسن على الأمور الدِّينيَّة: «كنَّا إذا أتينا الحسن لا نُسأل عن خبر ولا نُخبر بشيء وإنَّما كان في أمر الآخرة، قال: وكنَّا نأتي محمد بن سيرين فيسألنا عن الأخبار والأشعار»[1]. وبالفعل فإنَّ

(1) ابن سعد، الجزء السابع، ص121 سطر 1؛ ابن الجوزي، ص15، السطور 12 ـ 14.

الخوف ممَّا سيأتي في الآخرة، أي بعد الموت، هو العنصر الطاغي على تقوى الحسن. فما يفعله الله مع المؤمنين يوم الحساب هو الشيء الوحيد الذي للاهتمام به معنى وهدف فالأمل والخوف هما مطيّتا المؤمن[1]. لكن الخوف يجب أن يكون أقوى: يجب أن يكون الخوف أقوى من الأمل، لأنَّه عندما يكون الأمل أقوى من الخوف يفسد «القلب» (عضو التديُّن)[2].

«ما تعاظم في أنفسهم ما طلبوا به الجنَّة، أبكاهم الخوف من الله عزَّ وجلَّ» (حلية الأولياء). لم أرَ أحداً يخاف أكثر من الحسن ومن عمر بن عبد العزيز؛ لقد كانا وكأن نار جهنم لم تخلق إلَّا لهما[3][4]: كان الحسن يبكي، وكانوا يسألونه لماذا تبكي؟ كان يقول: «أخاف أن يطرحني الله غداً في النار ولا يبالي»[5]:

وعندما كان الحسن مرة في يوم من أيام رجب في المسجد يتوضأ ويقوم بالمضمضة تنهد بشدة وبكى حتى ارتجت كتفاه، ثم قال:

لو أنَّ بالقلوب حياة لو أنَّ بالقلوب صلاحاً لأبكينكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة، إنَّ ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بيوم قطُّ أكثر فيه من عورة بادية ولا عين باكية من يوم القيامة[6].

---

(1) **حلية الأولياء**؛ المختار.

(2) **العقد الفريد**، القاهرة 1331، ج2، ص117.

(3) المختار. «مرآة الزمان» لـ سبط As 3412؛ ابن الجوزي، ص18، سطر 22 ـ 24.

(4) عند ابن المرتضى، منية، تحرير آرنولد 22، 5، يوصف بالطبع نفسه عمرو بن عبيد.

(5) مختار؛ منتظم، As 3005، شبيس، **مقالات عن تاريخ الأدب العربي**، ص63، سطر 34 ـ 35؛ ابن الجوزي ص16، سطر 10 ـ 11.

(6) **حلية**، المختار، ابن الجوزي، ص64، مرآة.

وكان انتماؤه للأمة الإسلامية لا يجعله، خلافاً لتعاليم المرجئة، يشعر بالأمان من غضب الله وعقابه. فالمصير في الآخرة مشكوك فيه وغير معروف؛ لم أرَ أبداً شيئاً مؤكداً لا شكّ فيه قريباً جداً من الشك، في أنَّ لا شيء مؤكد فيه، من الوضع الذي نحن فيه[1]. بهذا المعنى يفسر الآية: ﴿وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ﴾[2]: لا تحسب لنفسك منّة [تجاه الله] بأن تعتبر كثيراً (من أعمالك الصالحة، لأنَّك لا تعرف ماذا قُبل منها وماذا رُفض[3]. الخوف أفضل من الأمان الخاطئ.

وقام المغيرة بن مخادش ذات يوم إلى الحسن فقال: كيف نصنع بأقوام يخوفوننا حتى تكاد قلوبنا تطير؟ فقال الحسن: والله لأن تصحب أقواماً يخوفونك حتى يدركك أمن خير لك من أن تصحب أقواماً يؤمنونك حتى تلحقك المخاوف[4].

أحمق من يخدعه الشعور بالأمان بين الناس عن أنَّه سيواجه الأشياء الأخيرة وحيداً: «إياكم وما شغل من الدنيا فإنَّ الدنيا كثرة الأشغال لا يفتح رجل على نفسه باب شغل إلَّا أوشك ذلك الباب أن يفتح عليه عشرة أبواب». يا ابن آدم إنّك تموت وحدك، وتبعث وحدك، وتحاسب وحدك»[5].

---

(1) **البيان**، ج3، ص97.

(2) سورة المدّثر، الآية: 6.

(3) ابن الجوزي، ص49، سطر 10 ـ 11.

(4) **حلية الأولياء**؛ **البيان**، ص79، سطر 3؛ العقد، ص117، سطر 2؛ ابن الجوزي ص21، سطر 19.

(5) **حلية**؛ Recueil S.2-3 ص2 ـ 3؛ صيغة مختلفة عند ابن الجوزي ص65، السطر 11.

لا يهدأ بال المؤمن حتى يمثل أمام وجه الله[1].

أسرعوا إلى ربكم؛ لأنَّ المؤمن لا يهدأ له بال حتى يدخل الجنَّة[2].

الشعور بالإثم يزيد عند الحسن من عدم الاطمئنان عن الحال الدِّيني الذي يعيشه المرء وعن حكم الله المنتظر. لو علمت أنَّني خال من «النفاق»[3] لكان هذا أحب إليَّ من كل شيء تطلع عليه الشمس[4].

إنَّ نِعَم الله أكثر من أن يتمكن المرء من الشكر عليها إلَّا إذا ساعده الله على ذلك، وآثام الإنسان أكثر من أن يتمكن من التحرر منها إلَّا إذا سامحه الله[5].

وفي حلية الأولياء: «إنَّ العبد المؤمن ليعمل بالذنب فلا يزال به كئيباً»[6].

رحم الله رجلاً لبس خلقاً وأكل كسرة ولزق بالأرض وبكى على الخطيئة وذاب في العبادة[7].

من غرقت سفينته ليس في وضع أسوأ: المؤكد هي الذنوب المقترفة، وما إذا كانت الأعمال سيقبلها الله، وما إذا كان الله لن يحسبها له، وما إذا كان الله سيسامح ويرحم، فهذا غير مؤكد[8]. عبد الله الذي

---

(1) **البيان**، ج3، ص97، السطور 15 ـ 16.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) عن معنى هذا التعبير عند الحسن انظر أدناه.

(4) ابن قتيبة، ص234، سطر 2.

(5) **عيون الأخبار**، ص370، سطر 2.

(6) هكذا جاء في النص دون أي تحديد.

(7) هكذا جاء في النص دون أي تحديد.

(8) ابن الجوزي، ص16، السطور 2 ـ 7.

يؤمن بجهنم سيضيق به العالم الواسع، ومن يؤمن بجهنم يرى المرء هذا على «لحمه ودمه»[1].

(ب)

إنَّ راحة البال الوحيدة الممكنة للإنسان، الذي ينتظر يوم الحساب بقلق يتغلب فيه على الخوف، هي الحزن.

إنَّ المؤمن يصبح حزيناً ويمسي حزيناً ولا يسعه إلَّا ذلك لأنَّه بين مخافتين بين ذنب قد مضى لا يدري ما يصنع الله فيه وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك[2].

يحق لمن يعلم أنَّ الموت مورده، وأنَّ الساعة موعده، وأنَّ القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه[3].

نضحك ولا ندري لعلَّ الله اطلع على بعض أعمالنا فقال: لا أقبل منكم شيئاً ويحك يا ابن آدم هل لك بمحاربة الله طاقة، إنَّه من عصى الله قد حاربه[4].

سمعت الحسن يحلف بالله الذي لا إله إلَّا هو ما يسع المؤمن في دينه إلَّا الحزن[5].

ما من مؤمن في هذه القرية ليس مهموماً ولا حزيناً[6].

---

(1) ابن الجوزي، ص16.

(2) **حلية**، مختار؛ صيغة أخرى، ابن الجوزي، ص61، السطور 3 ـ 6.

(3) **حلية**، مختار؛ صيغة أخرى، ابن الجوزي، ص21، السطور 5 ـ 7.

(4) **حلية**.

(5) **حلية**.

(6) **البيان**، ج3، ص79.

يا ابن آدم لئن قرأت القرآن ثم آمنت به ليطولن في الدُّنيا حزنك وليشدن في الدُّنيا خوفك وليكثرن في الدُّنيا بكاؤك[1].

والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلَّا حزن وذبل وإلَّا نصب وإلَّا ذاب وإلَّا تعب[2].

كما أنَّ التفكير بدوره يجعله يحزن: «إذا تفكَّر حزن»[3].

من هذه الحالة النفسية ينشأ العمل الصالح: الحزن الطويل لقاح العمل الصالح[4].

أما الفرح فيلهي عن الحاجة وهو علامة على أنَّ الإنسان ينسى ما يجب أن يتوجَّه إليه فؤاده: ضحك المؤمن هو نسيان قلبه[5]. الضحك الكثير يميت القلب[6][7]. ليس مفهوماً كيف أنَّ الناس يستطيعون الاستسلام للفرح. قال الحسن يوم عيد الفطر لما رأى كيف يتصرف الناس: لقد أعطى الله الناس يوم الصيام كساحة سباق يجب أن يتباروا

---

(1) **حلية**، مختار.

(2) **حلية**.

(3) ابن الجوزي ص35، السطر 5.

(4) **حلية**؛ مختار.

(5) **حلية**؛ ابن سعد، ج6، ص121.

(6) **حلية**، مختار، ابن سعد، ج6، ص125؛ يروى كحديث نبوي، في «**العقد**»، الجزء الثاني، ص130؛ بصيغة أخرى، ابن الجوزي، ص23، السطور 10 ـ 11؛ أقوال أخرى عن الضحك عند ابن الجوزي، ص58، السطر 18، ص59.

(7) يذكر ابن الجوزي، ص64، السطور 10 ـ 13 قولاً بأنَّ الباكي من خشية الله يبشر بالنجاة من نار جهنم. لكن ابن الجوزي كمصدر وحيد ليس موثوقاً بما يكفي للإثبات.

يا ابن آدم لئن قرأت القرآن ثم آمنت به ليطولن في الدُّنيا حزنك وليشدن في الدُّنيا خوفك وليكثرن في الدُّنيا بكاؤك[1].

والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلَّا حزن وذبل وإلَّا نصب وإلَّا ذاب وإلَّا تعب[2].

كما أنَّ التفكير بدوره يجعله يحزن: «إذا تفكَّر حزن»[3].

من هذه الحالة النفسية ينشأ العمل الصالح: الحزن الطويل لقاح العمل الصالح[4].

أما الفرح فيلهي عن الحاجة وهو علامة على أنَّ الإنسان ينسى ما يجب أن يتوجَّه إليه فؤاده: ضحك المؤمن هو نسيان قلبه[5]. الضحك الكثير يميت القلب[6][7]. ليس مفهوماً كيف أنَّ الناس يستطيعون الاستسلام للفرح. قال الحسن يوم عيد الفطر لما رأى كيف يتصرف الناس: لقد أعطى الله الناس يوم الصيام كساحة سباق يجب أن يتباروا

---

(1) **حلية**، مختار.

(2) **حلية**.

(3) ابن الجوزي ص35، السطر 5.

(4) **حلية**؛ مختار.

(5) **حلية**؛ ابن سعد، ج6، ص121.

(6) **حلية**، مختار، ابن سعد، ج6، ص125؛ يروى كحديث نبوي، في «**العقد**»، الجزء الثاني، ص130؛ بصيغة أخرى، ابن الجوزي، ص23، السطور 10 ـ 11؛ أقوال أخرى عن الضحك عند ابن الجوزي، ص58، السطر 18، ص59.

(7) يذكر ابن الجوزي، ص64، السطور 10 ـ 13 قولاً بأنَّ الباكي من خشية الله يبشر بالنجاة من نار جهنم. لكن ابن الجوزي كمصدر وحيد ليس موثوقاً بما يكفي للإثبات.

فيها بالأعمال الصالحة التي تنال رضا الله. بعضهم أسرع وكسب الثناء، وآخرون تخلفوا وخرجوا صفر اليدين. كم هو غريب أنَّ هناك أُناساً يضحكون ويلعبون في اليوم الذي يحصل فيه فاعلو الخير على الثناء ويخسره فاعلو الشر. والله لو رفع الحجاب لكان فاعل الخير منشغل بفعله الصالح، وفاعل الشر منشغل بفعله السيِّئ، إلى درجة أنَّه لا يُفكِّر في أن يمشط شعره أو يرتدي ثيابه[1]. بعض الشهود من معاصري الحسن يصفون حزنه: ما رأيت أطول حزناً من الحسن وما رأيته قطُّ إلَّا حسبته حديث عهد بمصيبة[2].

ويروي عبد الواحد بن زيد: عندما كان يرى المرء الحسن كان يظن أنَّ حزن العالم كله قد انصبّ على هذا الرجل، من طول البكاء وكثرة النحيب[3]. «ما رأيت أطول حزناً من الحسن وما رأيته قطُّ إلَّا حسبته حديث العهد بمصيبة»[4].

مكث الحسن ثلاثين سنة لم يضحك وأربعين سنة لا يمزح، وقال قد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلَّا لص[5].

وقيل مرة لعبد الواحد بن زيد صف لنا الحسن! فقال: رحم الله أبا سعيد، والله، كان لما يدير وجهه وكأنَّه عائد من دفن قريب له، ولما يدير ظهره وكأنَّ نار جهنم تحوم على رأسه، ولما يجلس وكأنَّه سجين

---

(1) **البيان**: ص79، سطر 3. وصيغة أخرى في «**العقد**»، الجزء الثاني، ص130؛ ابن الجوزي، ص59، السطور 2 ـ 14.

(2) **حلية**؛ مختار؛ منتظم.

(3) **منتظم**؛ مختار؛ ابن الجوزي، ص15، السطران 7 ـ 8.

(4) **منتظم**؛ مختار؛ ابن الجوزي، ص15، السطران 7 ـ 8.

(5) **مختار**، مرآة.

يُقاد إلى المقصلة، وفي الصباح وكأنَّه عائد من الآخرة، وفي المساء كأنَّه مريض أضناه الألم[1].

كان ذا طبيعة سوداوية، إما ابن سيرين فقال ذا طبيعة مرحة. كان الحسن رجلاً محزوناً، وكان ابن سيرين صاحب ضحك ومزاح[2].

(ج)

إنَّ الخوف والحزن يزدادان شدة مع الشعور بمرور الزمن والاقتراب السريع للموت. يا ابن آدم لا تطأ الأرض إلَّا بقدمك فهي ستكون عمَّا قريب قبرك. وأنت لا تكف عن تهديم حياتك منذ أن خرجت من بطن أُمّك[3]. إذا أردت أن ترى كيف هي الدُّنيا بعد موتك انظر كيف هي بعد موت شخص آخر[4]. أيُّها الإنسان إنَّك لست إلاَّ عدداً من الأيام ولما يمضي يوم يمضي جزء منك[5].

يا ابن آدم السكين يحد والتنور يسجر والكبش يعتلف[6].

كنَّا عند الحسن فجاء ابنه فقال: أي أبه إنَّ هذا السهم قد انكسر، فنظر إليه الحسن فقال: الأمر أعجل من ذلك[7].

---

(1) ابن الجوزي، ص15، سطور 8 ـ 11؛ وبصيغة مشابهة عند عبد الوهاب الشعراني، **الطبقات الكبرى** (القاهرة 1315)، ص126، سطران 4 ـ 5.

(2) ابن سعد، ص118، سطر 14، ابن الجوزي، ص15، سطور11 ـ 17.

(3) **حلية**، مختار، بيان، ص76، سطر 3.

(4) **البيان**، ص845، سطر3.

(5) **البيان**، ص86، سطر 3، 11؛ **حلية**؛ عقد، ص122، سطر 2؛ ابن الجوزي، ص27، سطور 9 ـ 10.

(6) **حلية**؛ مختار. محيي الدين ابن العربي، **محاضرة الأبرار ومسامرات الأخيار**، طباعة على الحجر، القاهرة 1282هـ، ص75.

(7) **حلية**.

كان الحسن لا يعلّم الحديث أيام الدفن، وإنّما كان يقول: الشكر لله، الذي لم يجعلنا جسماً ميّتاً[1].

يا ابن آدم أصبحت بين مطيتين لا تعرجان بك على الرغم من ممانعته ـ الليل والنهار حتى تقدم الآخرة، فإمَّا إلى جنَّة وإمَّا إلى نار فمن أعظم خطراً منك[2]؟

ما من شيء أحمق من طول الأمل في حياة أرضية. فهذا لا يؤدِّي إلَّا إلى فعل سيِّئ[3].

الرجل الذي لا يوجد بينه وبين آدم سوى أب متوفّ، سيكون حقاً غارقاً في الموت (فكم هو أكثر سيكون الذي بينه وبين آدم مئات الأجداد الموتى؟)[4]. سئل مرة: كيف حالك يا أبا سعيد؟ فقال: سيِّئ جداً ـ ولماذا هذا؟ ـ إنَّني رجل ينتظر الموت في الصباح وفي المساء، وأنا لا أعلم في أيِّ حال سأموت[5]. المتوفى يريد العودة إلى الحياة لكي يفعل مزيداً من الأعمال الصالحة ويرجو الله مسامحته عن ذنوبه[6].

لا يقتصر تهديد الموت على الفرد، كلا، بل إنَّ الحسن يرى اقتراب نهاية «آخر الأُمَّة». وهو يربط أيضاً بين توقع نهاية العالم والمواعظ الدِّينيَّة.

... الإقامة هنا قصيرة والبقاء هناك طويل. أمتكم هي آخر أمة،

---

(1) ابن سعد، ص129، سطر 12.

(2) **حلية**.

(3) **البيان**، ص48، سطر 3.

(4) المصدر نفسه، ص103، سطر 3؛ ابن الجوزي، ص40، سطر 12.

(5) ابن الجوزي، ص16، سطور 8 ـ 9.

(6) ابن الجوزي، ص17، سطور 12 ـ 15.

وأنتم الأخيرون في أمتكم. وقد أسرع بخياركم فماذا تنتظرون؟ المعاينة؟ فكأن قد. الويل، الويل، لقد مضت الحياة الدُّنيا ولم يبق سوى الأفعال كقيود في رقاب البشر. آه على الموعظة التي تجد حياة في القلوب. حقاً والله، ليس هناك أمة بعد أمتكم، ولا نبي بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم. أنتم تدفعون الناس أمامكم، و«الذنب» يدفعكم أمامه. وينتظر مع أوائلكم فقط حتى يأتي دور أواخركم[1].

الإنسان ضيف على الأرض وملكه إعارة[2].

(د)

انطلاقاً من هذه الآراء يسقط على هذا العالم ظل ثقيل. والحسن لا يكلّ ولا يملّ من «ذمّ» هذا العالم والتعبير عن تفاهته وانعدامه قيمته بالصور والأمثال. يروي أحد تلاميذه قائلاً: كنَّا إذا دخلنا على الحسن خرجنا ولا نعد الدُّنيا شيئاً.

وكان الحسن إذا تلا هذه الآية: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾[3] قال من قال ذا قاله من خلقها ومن هو أعلم بها[4].

ويشكل التحذير من خداع «الدُّنيا» المحتوى الرئيس لرسالته إلى عمر الثاني[5]. لما تولى عمر الخلافة كتب له الحسن رسالة بدأها باسمه. «الدُّنيا» مكان إقامة يجب أن يخاف منه المرء. لقد طرد آدم من

---

(1) **البيان**، ص76، سطر 3؛ **عيون الأخبار**، ص344، سطر 2.

(2) ابن الجوزي، ص63، سطور 9 ـ 11.

(3) سورة لقمان، الآية: 33.

(4) **حلية**.

(5) لا أستطيع هنا التطرق إلى المشاكل اللغوية المقترنة بهذه الرسائل.

الجنَّة إلى الأرض عقاباً له. واعلم أنَّ قتلها ليس كالقتل العادي. ومن يبجّلها تجعله ذليلاً، وفي جميع الأزمان هناك قتلى على يدها. ولذلك كن فيها، يا أمير المؤمنين، كمن يعالج جرحاً بالأدوية، فهو يتحمل أسوأ الدواء خوفاً من البلاء الطويل[1].

وكتب الحسن إلى عمر بن عبد العزيز: اعمل وكأنَّك لم تكن أبداً في هذه الدُّنيا، وكأنَّك ستكون إلى الأبد في العالم الآخر[2].

ومن الرسالة الكبيرة إلى عمر الثاني في وصف الدُّنيا: فأصبحت كالعروس المجلية، العيون إليها ناظرة والنفوس لها عاشقة... وهي لأزواجها فاتنة... فإنَّها مثل الحية ليِّن مسّها وسمّها قاتل... فلو كان الخالق تعالى لم يخبر عنها بخبر ولم يضرب لها مثلاً ولم يأمر فيها بزهد لكانت الدار قد أيقظت النائم ونبّهت العاقل، فكيف وقد جاءه من الله تعالى عنها زاجر وفيها واعظ، فما لها عند الله عزَّ وجلَّ، قدر وما لها عند الله وزن من الصغر، ولا تزن عند الله مقدار حصاة من الحصى ولا مقدار ثراة من جميع الثرى، ولا خلق خلقاً فيما بلغت أبغض إليه من الدُّنيا، وما نظر إليها منذ خلقها مقتاً لها، ولقد عرضت على نبينا ﷺ بمفاتيحها وخزائنها لم ينقصه عند الله جناح بعوضة فأبى أن يقبلها، وما منعه من القبول ولا يتنقصه عند الله تعالى شيء إلَّا أنَّه علم أنَّ الله تعالى أبغض شيئاً فأبغضه...

بعد ذلك تأتي براهين على أنَّ الله يكره الدُّنيا ويحتقرها[3]: فهو لم

---

(1) **حلية**، ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز (القاهرة 1927م)، ص150.

(2) **البيان والتبيين**، ج3، ص80؛ ابن عبد الحكم، ص109.

(3) عن كره الله للدنيا انظر أيضاً ابن الجوزي، ص10، سطر 6: الحسن يخاف من أن ينظر الله إليه بعين الكراهية.

يضع الثواب والعقاب فيها وإنَّما في الآخرة. علاوة على ذلك لم يعطِ أصدقاءه، الأنبياء، شيئاً من متاع هذا العالم؛ وعندما يرى الآخرون أنَّ حصتهم من متاع هذا العالم دليل على رحمة الله، فهم يقعون في خطأ جسيم. وطبقاً لذلك يعطى الأنبياء موسى ومحمد وعيسى وسليمان صورة مثالية. وكما كانوا ينظرون إلى الدنيا فعل المؤمنون من بعدهم. فالدنيا بالنسبة أنتن من جيفة، وهم يكتفون منها بما هو ضروري ولا بُدَّ منه.

وإنَّما الدنيا إذا فكرت فيها ثلاثة أيام، يوم لا ترجوه، ويوم أنت فيه ينبغي لك أن تنشئه، ويوم يأتي لا تدري أنت من أهله أنت أم لا. وإيَّاك أن تدخل على اليوم همّ غده وهم ما بعده يكفي اليوم همه وغداً إذا دخل عليك دخل بشغله... وإنَّما اليوم... ضيف نزل بك وهو مرتحل عنك، فإن أنت أحسنت نزله وقراه شهد لك وأثنى عليك بذلك وصدق فيك، وإن أسأت ضيافته ولم تحسن قراه جال في عيبك. وهما يومان بمنزلة الأخوين نزل بك أحدهما فأسأت إليه ولم يحسن فيما بينك وبينه فجاءك الآخر بعده فقال: إنِّي جئتك بعد أخي، وإنَّ إحسانك إليَّ يمحو إساءتك إليه ويغفر لك ما صنعت[1].

وما يبقى لك من الحياة لا يعوّض، والمتوفى سيدفع الكثير لو تمكن من العيش ساعة واحدة لكي يفعل لنفسه أعمالاً صالحة. (هذه الرسالة الكبيرة إلى عمر الثاني موجودة في «حلية الأولياء» بصيغة أطول في سيرة حياة الحسن نفسه، وبصيغة أقصر في سيرة حياة

(1) **البيان**، ج3، ص98؛ وابن الجوزي، ص21، السطران 12 ـ 13؛ وص63، السطران 15 ـ 16.

الحسن عند إبراهيم بن عبد الله بن أبي الأسود، الذي يُسمَّى راوي هذه الرسالة. في السيرة الذاتية للحسن تأتي بعد ذلك رسالة ثانية أقصر، التي تذكر على أنَّها موعظة («سمعت الحسن يعظ أصحابه»)، بينما يذكر في الختام «تمَّت الرسالة». وأنا مضطر إلى التخلي عن تحليل هذه الرسالة الثانية هنا.

إيَّاكم وما شغل من الدنيا فإنَّها كثيرة الأشغال لا يفتح رجل على نفسه باب شغل إلَّا أوشك ذلك الباب أن يفتح عليه عشرة أبواب[1].

وعندما كان الحسن يتحدث عن صاحب الدنيا كان يقول: ... إذا ذكر صاحب الدنيا يقول: والله ما بقيت له الدنيا ولا بقي لها ولا سلم من تبعتها ولا شرها وحسابها ولقد أخرج منها في خرق[2].

الأتقياء يتخلون عن الدنيا (وعن متاعها) خوفاً من العواقب الوخيمة، الضرر بالرُّوح الذي يمكن أن يلحق بهم. وفي بعض الأقوال التي يذكرها ابن الجوزي يخشى أيضاً حتى من «النعمة» التي يمنحها الله لأنَّها يمكن أن تكون «استدراجاً» وعلامة على «مكر» الله[3]. وهكذا يبقى المسلم طيلة حياته غير سعيد[4]. ولو لم يترك الله في هذه الدنيا «الأمل» و«الغفلة» (في مكان آخر «والنسيان»)، لما استعمل الأنبياء والأتقياء أشياءهم[5].

---

(1) حلية.

(2) حلية.

(3) ابن الجوزي، ص38، السطور 12 ـ 21.

(4) ابن الجوزي، ص39، سطر 11.

(5) من أجل تفاصيل أكثر دقة انظر ابن الأثير، «**النهاية في غريب الحديث**»؛ وابن الجوزي، ص45، السطران 9 ـ 10. حسب ابن الجوزي، ص62، السطور 7 ـ 15، =

(هـ)

يتحول تعبير «الدنيا» إلى تعبير «المتاع الأرضي» ومن المفهوم بداهة أنَّ رجلاً كالحسن لا يمكن أن يتفهم جمع المال والمتاع. لكن الفقر عنده ليس مثلاً أعلى لتعاليم الزهد مثلما طرح للنقاش فيما بعد في دوائر المتصوفين، وإنَّما له علاقة عضوية مع موقفه الديني الذي لا يعطي أي قيمة لكل ما هو دنيوي.

بئس الرفيقان الدينار والدرهم لا ينفعانك ولا يفارقاك[1]. التعلّق بالملكية، بل مجرد امتلاك ثروة كبيرة له عواقب وخيمة: ما من أحد يبجّل الدرهم إلَّا وأذله الله يوم القيامة[2]. لم يعط أبداً رجل ملكاً دنيوياً إلَّا وقيل له: خذ مثله من الجشع[3]. لم يمنح الله عبداً ملكاً («نعمة») «إلَّا وعليه فيها تبعة» باستثناء سليمان لأنَّ الله قال له: ﴿ هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[4]. ومن الواضح تماماً أنَّ الحسن يفهم من ذلك الحساب يوم القيامة[5].

أبى الله عزَّ وجلَّ أن يعطي عبداً من عباده شيئاً من الدنيا إلَّا يعرض خطر مثله من بلاء إمَّا عاجلاً وإمَّا آجلاً[6].

= أبدى عن الحياة العائلية ملاحظات ذات وقع مرير. إلَّا أنَّ رفضه للتهنئة بولادة صبي (عبد، غلام) مدعوم جيداً بالشهود. **البيان** ج3، ص97، السطور 6 ـ 11؛ ابن الجوزي، ص21، السطور 14 ـ 18.

(1) **حلية**؛ مختار؛ قول مماثل عند ابن سعد، ص124، السطر 26.

(2) ابن الجوزي، ص39، سطر 6؛ **حلية**؛ مختار.

(3) **البيان**، ج3، ص86.

(4) سورة ص، الآية: 39.

(5) **البيان**، ج3، ص85.

(6) **حلية**.

رفض الحسن تزويج ابنته من رجل بسبب ثروته. فالثروة الكبيرة مشبوهة بالنسبة له.

قال حُميد الطويل: خطب رجل إلى الحسن، فكنت أنا السفير بينهما فرضيه، فذهبت يوماً آتي عليه بين يديه فقلت: يا أبا سعيد وأزيدك أنَّ له خمسين ألف درهم. قال: خمسون ألفاً ما اجتمعت من حلال. قلت: إنَّه لورع مسلم قال: إن كان جمعها من حلال فقد ضنّ بها عن حقّ لا والله لا يجري بيني وبينه صهر أبداً[1].

وهناك رواية أخرى للقصة مختلفة قليلاً لم يكن فيها حُميد هو الوسيط وإنَّما ابن الحسن[2].

ولما حُدّث الحسن عن رجل على فراش الموت قلق على 100,000 درهم ادخرها لأوقات الحاجة دون أن يؤدِّي منها زكاة أو يصل منها رحم، أعرب عن استيائه الشديد[3].

كنَّا عند الحسن فأتاه آتٍ فقال: يا أبا سعيد دخلنا آنفاً على عبد الله بن الأهتم فإذا هو يجود بنفسه فقلنا: أبا معمر كيف نجدك قال: أجدني والله وجعاً ولا أظنني إلَّا لمآبي... ولكن ما تقولون في مائة ألف في هذا الصندوق لم يؤدّ منها زكاة ولم يوصل منها رحم؟ لنا: يا أبا معمر فلمن كنت تجمعها؟ قال: كنت والله أجمعها لروعة الزمان وجفوة السلطان ومكاثرة العشيرة. فقال الحسن البائس: انظروا أنَّى

---

(1) **حلية**؛ مختار.

(2) ابن سعد، ص125، سطر 19. وهناك صيغة مختلفة جداً عند ابن الجوزي، ص18، السطور 14 ـ 17.

(3) **حلية**؛ مختار.

أتاه شيطانه فحذّره روعة زمانه وجفوة سلطانه عما استودعه الله إيَّاه وعمره فيه، خرج والله سليباً حريباً ذميماً مليماً إلخ[1].

لما مات الحجاج وولـي سليمان فأقطع الناس الموات فجعل الناس يأخذون قال ابن الحسن لأبيه: لو أخذنا كما يأخذ الناس 1 فقال: اسكت ما يسرني لو أنَّ لي ما بين الجسرين بزبيل تراب. ما يسرني أنَّ لي من الجبل، ـ صيغة أخرى عند مالك بن دينار ـ إلى الأبلة بنواة ثم قال: ولا ببعرة وما يسرني أنَّ لي من الجسر إلى خراسان بنواة[2].

(و)

إلَّا أنَّ الحسن كان بعيداً كل البعد عن فكر الفقر من أجل الفقر بحدِّ ذاتـه كتعبير عن الزهد والتقشف. فمطبخه لم يكن بـأيِّ حال متقشفاً[3]. والموقف الإيجابي من أموال هذه الدنيا الذي يطالب به هو الرضا بما رزق الله، الاكتفاء بما هو ضروري للعيش، وفيما عدا ذلك تخصيص الفائض من المال للأعمال الخيرية التي فرضها الله. ومفهوم «التوكل» الـذي تبناه الصوفيون المتطرفون في الأوقـات اللاحقة والذي لا يقتصر على الرفض الكامل لحياة الكسب والعمل، وإنَّما أيضاً لكل تحسُّب لحاجات الحياة اليومية، وللسفر، وإلخ..، يعني بالنسبة للحسن «الرضا». والرزق المخصص لكل إنسان خلقه الله 2000 سنة قبل الأجساد. وعلى الإنسان أن يعلم أنَّ الله قد حدّد له مقداره وعليه أن لا يسعى إلى تجاوزه. وكان الحسن يقول: التوكل

---

(1) **حلية**؛ مختار.

(2) **حلية**.

(3) انظر أدناه.

على الله هو الرضا. وفي تفسير الآية ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾[1] كان يقول: لقد خلق «الأرزاق» ألفي سنة قبل الأجساد، والمتوكل لا يطلب من الله الرزق للغد، كما أنَّ ربه لا يطلب منه العمل للغد[2].

والمؤمن مثل العنزة يكتفي بما هو ضروري للحياة: «ويكفيه ما يكفي العنيزة الكف من التمر والشربة من الماء»[3].

ويُقال: إنَّ الحسن قد اعتبر الكلب قدوة للرجل المؤمن (حسب ملاحظة «فائدة» في مخطوطة مكتبة فاتح Fatih 2781 («مرصاد العباد»): «وقال الحسن البصري رحمه الله: ينبغي أن يكون خلق المؤمن كخلق الكلب لأنَّ في الكلب خمسة أخلاق: الخلق الأول: أن يكون أبداً جائعاً وهو من آداب الصالحين. والثاني: ألَّا يكون له مأوى وكذلك سيرة الصالحين. والثالث: لا يكون له ميراث وكذلك مراد الصالحين. والرابع: لا ينام بالليل كذلك فعل الصالحين. والخامس: لا يفارق باب مولاه ولو طرد في كل يوم مائة مرة وكذلك شعار الصالحين» (يبدو أنَّ هذا القول غير أصلي).

والرزق في الدنيا كوسيلة للقيام بالأعمال الصالحة التي فرضها الله مرحّب به ويجلب البركة: «ما من رجل يرى نعمة الله عليه فيقول: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات إلَّا أغناه الله وزاده»[4].

وهناك قول مشابه: «خذوا النقي من الدنيا ودعوا العكر، لأنَّ النقي

---

(1) سورة فصلت، الآية: 10.

(2) ابن قتيبة، ص8، سطر 2.

(3) حلية.

(4) حلية.

هو ما لا يصبح عكراً، والعكر هو ما لا يصبح نقياً»[1]. أي إنَّ استعمال أرزاق هذه الدنيا التي يمكن أن تصبح خطراً جسيماً يؤيده الحسن بشروط. ولكن أن يسعى إليها الإنسان كغرض بحدِّ ذاته مرفوض. وممَّا هو مرفوض أكثر استعمال عطاء الله وسيلة لاقتراف الذنوب[2].

لكن ما يزيد عن ما يحتاجه المرء للعيش حياة بسيطة يجب أن يستعمل لتلك الأغراض التي حدّدها الله[3]. وهناك مثال آخر يؤيد فيه الحسن بكُلِّ وضوح حياة الكسب: رحم الله الرجل الذي يكسب كسباً حسناً وينفقه بغرض، ويخبئ الفائض لليوم الذي يكون فيه فقيراً ومحتاجاً («وجّهوا تلك الفضالة حيث وجّهها الله»)، لأنَّ الذين كانوا قبلكم كانوا يأخذون من الدنيا قدر حاجتهم وكانوا يعطون الفائض لآخرين[4].

من يتطلع أولاً إلى مملكة الأبدية تؤول إليه الحياة الدنيا من ذاتها، لكن من يتطلع إلى هذه الدنيا يخسر كليهما (الدنيا والآخرة). يا ابن آدم، بعْ دُنياك من أجل آخرتك، عندئذٍ تكسب الاثنتين؛ ولكن لا تبع آخرتك من أجل دُنياك، عندئذٍ ستخسر الاثنتين[5].

... إنَّه لا عاجلة لمن لا آخرة له ومن آثر دُنياه على آخرته فلا دنيا ولا آخرة له[6]. لن تحصلوا على ما ترغبون إلَّا إذا تنازلتم عمَّا

---

(1) **البيان**، ج3، ص77.

(2) ابن الجوزي، ص36، السطران 2 ـ 3.

(3) انظر أعلاه قصة الرجل الذي جاء إلى الحسن ليخطب ابنته.

(4) **البيان**، الجزء الأول، تكملته عند ابن الجوزي، ص47، سطر 5 وفي «**حلية**»؛ وما يشابه ذلك في الرسالة الثانية إلى عمر الثاني.

(5) **البيان**، ج3، ص76؛ مشابه عند ابن الجوزي، ص39، السطران 10 ـ 11.

(6) **حلية**.

تشتهون؛ ولـن تحصلوا على ما تأملون إلَّا عندما تتحملون ما تكرهون[1].

قد رأينا أقواماً قد آثـروا عاجلهم على عاقبتهم فذلوا وهلكوا وافتضحوا[2].

(ز)

السلوك الصحيح للمؤمن على الأرض ينتج، حسب رأي الحسن، ذاتياً ممَّا ذكر سابقاً: «امض كل الوقت بالعمل الصالح، وقم بأعمال الطاعة لكي تتحاشى، ربما، غضب الله. على المرء أن يقدم أعمالاً صالحة لأنَّـه سيلاقيها ثانية في العالم الآخـر، وهـي تقرر المصير المقبل».

«أسرعوا بالأعمال التقية قبل أن يوافيكم الموت لأنَّكم لن يكون لكم إلَّا على قدر ما فعلتم وليس ما أبقيتم»[3].

على القوي أن يقوم بأفعال الطاعة الإيجابية، وعلى الضعيف أن يبتعد على الأقل عن المعاصي: من يكون قوياً عليه استعمال قوته في طاعة الله، ومن يكون ضعيفاً عليه الابتعاد عن معصية الله[4]. غريب من يخاف من العقاب ولا يمتنع، ومن يأمل في الثواب ولا يعمل[5].

---

(1) **البيان**، ج3، ص98؛ ابن الجوزي، ص23، السطران 12 ـ 13؛ انظر أيضاً **عيون الأخبار**، ج2، ص370.

(2) حلية.

(3) **العقد الفريد**، ج2، ص120.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص121.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص117.

وكان الحسن يكرر قولين، قول للصباح وقول للمساء: «التقوى التي يقدمها الرجل تسرّه عندما يتعرف على المرض الذي سيميته»، ثم: «لا تدوم الدنيا لحي، ولا يدوم حي في الدنيا»[1].

«يا ابن آدم، دينك، دينك. إنَّه لحمك ودمك. وعندما يكون دينك سليماً، يبقى لحمك سليماً أيضاً (من نار جهنم)».

«يا ابن آدم، ستقف أمام ربك فارهن نفسك بأعمالك ﴿وَمَآ أَلَتۡنَٰهُم مِّنۡ عَمَلِهِم مِّن شَيۡءٖۚ كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾[2]. ولذلك خذ ممَّا في يدك ما تراه أمامك».

صيغة أخرى: «يا ابن آدم، أعمالك، أعمالك، أعمالك! إنَّها لحمك ودمك؛ ولذلك انظر في أيِّ حالة ستجد أعمالك (في اليوم الآخر)»[3].

«... لأنَّ لأهل التقوى علامات يعرفون بها: صدق الحديث، ووفاء بالعهد، وصلة الرحم، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق وسعة الخلق ممَّا يقرب إلى الله عزَّ وجلَّ»[4].

أي إنَّ القيام بأعمال تقية موجهة إلى العالم الآخر هي، حسب الحسن، وحدها يمكن أن تنقذ الإنسان. وحتى أصغر الأعمال لها تأثير: «يا بن آدم سترى كيف توزن الحسنات والسيئات من أعمالك. ولذلك لا تحتقر حتى أصغر الأعمال الحسنة، لأنَّك عندما ستراها

---

(1) **حلية**. ويذكر ابن الجوزي ص20، الأسطر 1 ـ 18 أقوالاً أخرى للحسن.

(2) سورة الطور، الآية: 21.

(3) **حلية**، وبصيغة مختلفة كثيراً عند ابن الجوزي، ص23، السطر 5.

(4) **حلية**، صيغة مختلفة قليلاً عند ابن الجوزي، ص23، السطران 5 ـ 7.

ستفرح في أنَّها ذات أهمية، ولا تحتقر أصغر أفعال السوء، لأنَّك عندما ستراها ستغتم من أنَّها ذات أهمية (﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[1])[2].

«سيحاسب الإنسان يوم القيامة على أصغر الذنوب، على قشة أخذها من حائط جاره، على ذئبرة أخذها من ثوب آخر»[3].

«لا تخالفوا الله عن أمره فإنَّ خلافاً عن أمره عمران دار قد قضى الله عليها بالخراب»[4].

وضد عدم الاهتمام («الغفلة») موجّه أيضاً القول: «إنَّ أفسق الفاسقين الذي يركب كل كبيرة ويسحب على (أثره A. Fescher) ثيابه. ويقول: ليس عليك بأس سيعلم أنَّ الله تعالى ربما عجل العقوبة في الدنيا وربما أخرها ليوم الحساب»[5].

وهناك أقوال أخرى ضد «الغفلة» عند: ابن الجوزي 33، 5 ـ 7؛ 35، 8 ـ 9؛ 62، 19 ـ 22؛ وضد «التسويف» 60، 11؛ 61، 1.

وهناك رفض واضح للرأي القائل بأنَّ الإنسان يمكن أن يخلص دون أعمال: «يا ابن آدم لا تخدع نفسك بأن تقول: الإنسان سيكون مع الذي يحبه، لأنَّك لن تصل إلى جماعة الأتقياء إلَّا بأعمال مثل البقية. اليهود والمسيحيون يحبون أيضاً أنبياءهم، لكنَّهم لن يبعثوا معهم»[6]...

---

(1) سورة الزلزلة، الآيتان، 7 ـ 8.

(2) حلية؛ بيان ج3، ص78.

(3) ابن قتيبة، ج2، ص152.

(4) حلية.

(5) حلية.

(6) ابن الجوزي، ص32، السطران 18 ـ 20.

(ح)

ما هو من أعمال الطاعة، وما هو من أعمال العصيان، يتبيَّن من القرآن الذي يقرأه الحسن بتأمُّل: «ما قرأت آية فجاوزتها حتى تدبّرت فيما أنزلت وما عنى بها»[1].

«إنَّ المؤمنين شهود الله في الأرض يعرضون أعمال ابن آدم على كتاب الله فما وافق كتاب الله حمدوا الله وما خالف كتاب الله عرفوا أنَّه مخالف لكتاب الله وعرفوا بالقرآن ضلالة من ضلّ من الخلق»[2].

«رحم الله رجلاً يبقى مع كتاب الله وحده ويختبر نفسه به، وعندما يكون (عمله) متفقاً معه يشكر ربّه ويطلب منه مزيداً من الرحمة، وعندما لا يتفق معه يبتعد عنه دوماً ويهتدي»[3].

وهناك قول مشابه في الرسالة الثانية إلى عمر الثاني: «أنجى الناس من عمل بما أنـزل الله» ـ ولكن «الـرأي» مصدر المعرفة الدينية: «المؤمن يأخذ دينه ليس من رأيه وإنَّما من ربّه»[4][5].

(ط)

لكن تقوى العمل الظاهري الخالص ليس هو المطلب الأخير

---

(1) الحارث المحاسبي، فهم الصلاة، مخطوطة كارولار Carullar 1101 الورقة 54 ب.

(2) حلية.

(3) **البيان**، ج3، ص78؛ ابن الجوزي، ص33، السطران 8 ـ 10، ص45، السطران 16 ـ 18.

(4) البيان، ج3، ص77، و13. انظر أيضاً الحديث المذكور ص31.

(5) لكن هذا لا يمنع الحسن من اتباع رأيه في القرارات القانونية لأنَّ «رأينا للناس أفضل من رأيهم ذاتهم لأنفسهم (ابن سعد،ج2، ص120، 121).

للحسن من المؤمنين. فغاية التصرف الديني الأخلاقي هي ضمان موقف ديني داخلي محدد منصرف عن هذه الدنيا وموجه نحو الآخرة يتركز عليه سلوك الإنسان كاملاً، ويكمن في أنَّ العلاقة الشخصية الحية للإنسان مع الله ومع الأشياء الإلهيَّة تبقى يقظة على الدوام، وأن تكون لها الأولوية على جميع الدوافع والخلجات النفسية الأخرى. وعضو هذا التدين هو القلب. والمحافظة عليه سليماً وفي حالة جيدة هو هدف الرقابة الذاتية الدينية.

«إنَّ شاباً مرّ به وعليه بردة فدعاه فقال له: ابن آدم معجب بشبابه معجب بجماله معجب بثيابه كان القبر قد وارى بدنك وكأنَّك قد لاقيت عملك، فداوِ قلبك فإنَّ حاجة الله إلى عباده صلاح قلوبهم»[1].

وحسب حديث مشهور للبخاري[2] يقول: «إنَّه من الإسلام أن يسلم قلبك لله وأن يسلم منك كل مسلم وذي عهد»[3]. والتعبير «قلب سليم» تعبير قرآني: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[4]؛ و﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[5]). وعكس القلب السليم «القلب الفاسد». والضحك (ص50)، والأمل المؤكد (ص44) والرياء، أمور «تفسد قلب» المؤمن.

الأداء الظاهري الخالص للشعائر المفروضة لا يرضى عنه الحسن.

---

(1) مختار.

(2) بخاري، ج2، الباب 3.

(3) حلية؛ نص مشابه: بيان، ج3، ص78؛ ابن الجوزي، ص24، السطران 3 ـ 4.

(4) سورة الصافات، الآية: 84.

(5) سورة الشعراء، الآية: 89.

فالحج التقي فعلاً «أن يرجع العبد زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة»[1].

وفي الاتجاه نفسه يشير تعريفه المعروف لـ «الفقيه» الحقيقي: لما نبّهه فرقد إلى أنَّ رأي الفقهاء في مسألة معيَّنة يتناقض مع رأيه، قال له: «هل رأيت أبداً فقيهاً بأُمِّ عينك؟ إنَّما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربّه، الورع الكافّ عن أعراض المؤمنين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم[2]... الدائب على العبادة الذي لا يداري ولا يماري»[3]. أي إنَّ المهم ليس مجرد الأداء الظاهري للواجبات الدِّينيَّة، ولا التعاليم الصحيحة، وإنَّما الموقف الداخلي الصحيح من الدنيا والآخرة وما يترتب على ذلك من عمل صالح وتصرف سليم: ليس المهم علم الدِّين والشعائر، وإنَّما الإيمان.

(ي)

في الدعوة إلى مراقبة الأعمال استناداً إلى القرآن يندرج ذلك الطلب الذي يجب أن يوضع عند الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة 243هـ) في مركز الاهتمام، ألا وهو: المحاسبة الذاتية الدِّينيَّة الأخلاقية. يذكر حارث في كتابه «فهم الصلاة» القول التالي المتميز للحسن[4]: «من أحب أن ينظر ما هو فليعرض نفسه على القرآن».

والحارث هو المؤسس الحقيقي للمحاسبة الأخلاقية المنهجية

---

(1) ابن قتيبة، ج2، ص119.

(2) **حلية**؛ مختار؛ ابن سعد، ج6، ص129.

(3) ابن الجوزي، ص11، وص18.

(4) مخطوطة كارولاه 1101 الورقة 54أ.

الذاتية في التقوى الإسلامية. عنده يتمّ عرض التقسيم الأخلاقي لوعي الأنا إلى الأنا («النفس») الواقع تحت رقابة دائمة كمركز للرغبات والشهوات، والأنا الأعلى[1] الذي يراقب ويحاسب الأنا. ويقف الأنا الأعلى من الأنا في علاقة القاضي الذي يعاقب ويحذر بالإضافة إلى أنَّه يتخذ موقف المربِّي الذي يُربِّي الأنا منهجياً على السلوك الصحيح استناداً إلى معرفته الدقيقة بخصائصه وردود أفعاله ومعاندته. ولذلك هناك علاقة عدائية بين الأنا الأعلى والأنا، وإن كانت هذه العداوة لم تصبح بعد بالحدّة التي وصلت إليها عند بعض الصوفيين اللاحقين الذين بلغت عندهم درجة المرارة القاسية المؤلمة. صحيح أنَّنا نجد عند الحسن البصري أقوالاً تطالب بالمحاسبة الأخلاقية الذاتية التي يمكن اعتبارها مرحلة سابقة لمطالب الحارث، لكن عددها قليل نسبياً . فهو يكتفي غالباً بالمطالبة الأخلاقية دون أن يقدم، مثل الحارث، الإرشادات المنهجية التي تدخل في التفاصيل. لكنَّه كان، على الرغم من أنَّه قد صودف في بعض الأحيان وهو يحدِّث نفسه دينياً[2]، ذا طبيعة موجهة نحو الخارج ويقدم النصائح العملية، ويتحدث في دائرة التلاميذ والأصدقاء[3]، ويغضب أحياناً في مواعظه، أي إنَّه لم يكن

(1) هذا التعبير يعود إلى سيغموند فرويد.

(2) لما أراد الشعبي الحديث معه على انفراد رآه يسير في الغرفة جيئةً وذهاباً ويقول: «يا ابن آدم، لم تكن فكُوِّنت وسألت فأُعطيت وسُئلت فمنعت فبئس ما صنعت». ثم يذهب ثم يرجع ويكرر العبارات نفسها ثلاث مرات. لما سمع الشعبي هذا انصرف بصمت وقال لمرافقه: دعنا نذهب «هذا الشيخ في غير ما نحن فيه». (ابن سعد، ص124، السطر 16؛ ابن الجوزي، ص152، 162).

(3) كان يتحدث كثيراً عن ثواب الآخرة، بينما كان ابن سيرين لا يتحدث عنه أبداً. كان يحبّ وجود ضيوف وزوار وأصدقاء حوله (ابن سعد، ص124، السطر 24). عندما كان يغضب كانت مواعظه مخيفة (ابن سعد، ص124، السطران 3 ـ 4).

بأيٍّ حال يميل إلى العيش منعزلاً في صومعة. والمحاسبة هي عنده ليس المراقبة المنهجية لجميع رغبات وأحاسيس الأنا، وإنَّما، بالمعنى الأصلي للكلمة، محاسبة متجددة دوماً يبقى عندها دوماً وأبداً الأداء الديني للإنسان متخلفاً عن الطلب الإلهي، محاسبة تقي من الغرور الخادع، من جهة، وتبقى الشعور بعدم الأمان تجاه المصير في الآخرة يقظاً، من جهة أخرى. إنَّها تعبير عن قلق دائم مفعم بالخوف عند كل خطوة وما إذا كان الله سيقبلها يوم القيامة.

الضرورة العامة للمحاسبة يُعبّر عنها الحسن. بجمل مقتضبة: «عبد الله يبقى على الطريق الصحيح طالما بقي واعظاً لنفسه، وطالما بقيت المحاسبة همّه»[1]. «من يحاسب نفسه يكسب، ومن لا يهتم بذلك يخسر»[2].

كان الحسن من الناس الذين يتهيئون (للآخرة) ويحاسبون أنفسهم قبل يوم الحساب[3]. وهو يشبّه «النفس» بالحصان الذي يجب أن يلجم: «لا يجب لجم الحصان الشرس أكثر من لجم النفس»[4]. المؤمن يراقب نفسه ويحاسب نفسه حباً لله، والذين يحاسبون أنفسهم في هذه الدنيا يصبح حسابهم أسهل يوم القيامة. لكن الحساب في اليوم الآخر سيكون عسيراً على الناس الذين يأخذون هذا الأمر دون محاسبة: المؤمن قوّام على نفسه يحاسب نفسه لله عزَّ وجلَّ، وإنَّما

---

(1) **حلية**؛ مختار؛ بيان، ج3، ص79؛ صيغة أطول عند ابن الجوزي، ص65، السطور 16 ـ 18.

(2) **إحياء** (القاهرة 1334) 490.

(3) ابن الجوزي، ص16، السطران 18 ـ 19.

(4) ابن الجوزي، ص33، السطران 20 ـ 21.

خفَّ الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا، وإنَّما شقَّ الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة»[1].

كمالة هذا القول تصف العملية النفسية للتنازل عن الشيء الذي يعجبه ويشتهيه: «إنَّ المؤمن يفجأه الشيء يعجبه فيقول: والله إنِّي لأشتهيك وإنَّك لمن حاجتي، لكن والله ما من وصلة إليك، هيهات حيل بيني وبينك ويفرط منه الشيء فيرجع إلى نفسه فيقول: ما أردت إلى هذا ما لي ولهذا، والله ما لي عذر بها والله لا أعود لهذا أبداً إن شاء الله تعالى. إنَّ المؤمنين قوم أوثقهم القرآن وحال بينهم وبين هلكتهم أنَّ المؤمن أسير في الدنيا يسعى في فكاك رقبته لا يأمن شيئاً حتى يلقى الله عزَّ وجلَّ، يعلم أنَّه مأخوذ عليه في ذلك كله»[2].

هنا تعرض بطريقة بسيطة شهوة يتبيَّن فيما بعد أنَّها حماقة أو ضارة فيندم صاحبها على اشتهائها.

يشكل التفكير بالوضع الديني الذاتي مرحلة مسبقة مهمة ووسيلة مساعدة للتأمُّل الذاتي الديني ولمحاسبة الذات. ويتجلَّى هذا بصورة أوضح، ممَّا في القول المذكور، في ذلك الحديث المتضمن العديد من التساؤلات والذي في البيان 3، 81: «قال الحسن: هكذا وهكذا، هل ترى في حالتك الدِّينيَّة الحالية الحالة الصحيحة التي تتمنى أن تموت فيها؟ كلا ـ وهل تنوي الخروج من هذه الحالة والوصول إلى حالة تموت فيها مرتاح البال؟ ـ نعم، ولكن حقاً ليس بجد ـ هل يوجد

(1) حلية؛ مختار.

(2) المصدر نفسه.

بعد الموت مكان للإقامة يمكنك فيه أن تطلب الرحمة من أحد؟ ـ كلا ـ هل رأيت في حياتك عاقلاً يرى صحيحاً لنفسه ما تراه أنت (الآن) صحيحاً لنفسك؟»[1][2].

والتفكر مرآة يمكنك أن تميّز فيها أعمالك الصالحة عن أعمالك السيِّئة[3].

وفيما عدا ذلك فإنَّ المطالب المفروضة مضموناً على المحاسبة الذاتية بسيطة جداً: من يملك أربع صفات، يضمن الله له الجنَّة ويقيه

---

(1) ليس هناك شك في أصالة لهذا القول. وإنَّه لغريب أنَّ الطبرسي ينسب في كتابه «الاحتجاج على أهل اللجاج»، ص161 (وهو مصدر مشكوك فيه) إلى زين العابدين الحديث نفسه مع بعض التوسع، وأنَّ الذي يتعيَّن عليه تحمُّل ذلك هو الحسن البصري بالذات. وأنا أضع النص هنا راجياً مقارنته مع النص الذي جاء في **البيان**، الجزء الأول:
وروى أنَّ زين العابدين مرَّ بالحسن البصري وهو يعظ الناس بمنى، فوقف عليه ثم قال: أمسك أسألك عن الحال التي أنت عليها مقيم أترضاها لنفسك فيما بينك وبين الله إذا نزل بك غداً؟ قال: لا. قال: أفتحدث نفسك بالتحول والانتقال عن الحال التي لا ترضاها لنفسك إلى الحال التي ترضاها؟ قال: فأطرق ملياً، ثم قال: إنِّي أقول ذلك بلا حقيقة. قال: أفترجو نبياً بعد محمد ﷺ يكون لك معه سابقة؟ قال: لا. قال: أفترجو داراً غير الدار التي أنت فيها ترد إليها فتعمل. قال: لا. قال: أفرأيت أحداً به مسكة عقل رضي لنفسه من نفسه بهذا.... وأنت تعظ الناس. قال: فلما ولى قال الحسن البصري: من هذا؟ قالوا: علي بن الحسين. قال: أهل بيت علم. فما رُئي الحسن البصري بعد ذلك يعظ الناس. لقد فات ماسينيون الانتباه إلى هذا الأمر، ولذلك يستنتج من كلام الطبرسي أنَّ «الإماميين» لعنوا «وعظ» الحسن وكذلك تعاليمه عن الرضا (Essai 93).

(2) وفي أول الرسالة الكبيرة الموجهة إلى عمر الثاني يقول الحسن: اعلم أنَّ التفكر يدعو إلى الخير والعمل به والندم على الشر يدعو إلى تركه (**حلية**).

(3) ابن الجوزي ص31 وص32، سطر 1؛ ابن سعد، ج6، ص31.

شر الشيطان: من يسيطر على نفسه عند الشهوة والخوف والطمع والغضب[1]. وهناك مطالبة بمراقبة كل خطوة جاءت في وصية سنعرضها في الصفحتين ص72 ـ 74.

كما أنَّ المطالبة بأن يبدأ المرء بالبحث عن الخطأ عند نفسه أولاً بسيطة أيضاً: «لن تكتسب إيماناً صحيحاً حتى تتوقف عن لوم الناس على خطأ تفعله أنت نفسك، وحتى تصحِّح الخطأ عندك أوَّلاً. وعندما تفعل ذلك لن تصحح خطأً إلَّا وتجد على الفور خطأً آخر لم تصححه بعد. وعندما تفعل هكذا تكون قد أنجزت ما عليك. ومن يكون هكذا يكون أحبّ إلى الله من جميع عباده»[2].

(ك)

في هذا القول تظهر الصفة المميزة لطبيعة الحسن التي يبرزها معاصروه مديحاً له، ألا وهي استقامته الداخلية. وهذه هي إحدى الفضائل الدِّينيَّة المعبّر عنها بكلمة «صدق» وعكسها «الرياء».

«... خالد بن صفوان قال: لما لقيت مسلمة بن عبد الملك بالحيرة قال: يا خالد أخبرني عن حسن أهل البصرة. قلت: أصلح الله الأمير أخبرك بعلم أنا جاره إلى جنبه وجليسه في مجلسه هو أشبه الناس سريرة بعلانية وأشبه قولاً بفعل، إن قعد على أمر قام به، وإن قام على أمر قعد عليه، وإن أمر بأمر كان أعمل الناس به، وإن نهى عن شيء

---

(1) ابن الجوزي، ص25، السطران 4 ـ 5؛ **حلية**؛ مختار.

(2) مختار؛ ابن الجوزي، ص24، الأسطر 6 ـ 13؛ صيغة أخرى، **بيان**، ج3، ص78، وص10.

كان أترك الناس له، رأيته مستغنياً عن الناس ورأيت أناساً محتاجين إليه قال: حسبك يا خالد كيف يضلّ قوم هذا فيهم»[1].

قال العلاء بن زياد: لا أقول آمين لصلاة إنسان دون أن أسمعها منه إلّا للحسن[2].

في وصية له يقول: «ما نهيتكم عنه من أمر (منكر) فكونوا من أترك الناس له، وما أمرتكم به من معروف فكونوا من أعمل الناس به».

«واعلموا أنَّ خطاكم خطوات، خطوة لكم وخطوة عليكم فانظروا أين تغدون وأين تروحون»[3].

التطابق بين السِّر والعلانية من الإسلام («السِّر والعلانية فيه مشتبهان»). والمطالبة بالنظر إلى أفعال الناس وليس فقط إلى أقوالهم[4]. «السِّر أهم من العلانية والفعل أهم من القول»[5]، و«الواعظ الحقيقي يعظ بعمله وليس بقوله»[6].

إنَّه يكره الغرور والرياء، ولا يحب المديح في الوجه[7]. فالمديح في الوجه خطير. والبعض سقط إلى الحضيض بسبب المديح الذي قدّم له، والبعض دفعه الله إلى التهلكة بواسطة فعل خير

(1) **حلية؛** مختار. انظر أيضاً ابن سعد، ج6، ص128، سطر 21؛ ابن الجوزي، ص18، الأسطر 7 ـ 10.

(2) ابن سعد، ج6، ص121، السطر 7.

(3) **حلية؛** مختار.

(4) ابن الجوزي، ص63، سطر 20.

(5) المصدر نفسه، ص64، الأسطر 1 ـ 5.

(6) المصدر نفسه، ص58، السطر 16.

(7) ابن سعد، ج6، ص129، السطر 2.

(«استدراج»)[1]. «قوا أنفسكم من المدح لأنّه ذبح»[2]. «ذم الذات أمام الناس يعني مدح الـذات»[3]. وهو يـدرك خطر غـرور الرجل المشهور.

خرج الحسن مرة من المسجد وقد ذُهب بحماره فأتى حماري فركبه، وكان حماري يتناول ساق صاحبه فخفتُه على الحسن فأخذت بلجامه، فقال: أحمارك هذا؟ فقلت: نعم، قال: وخلفه رجال يمشون؟ فقال: لا أبالك! ما يُبقى خفقُ نعال هؤلاء من قلب آدميّ ضعيف، والله لولا أن يرجع المسلم، أو المؤمن شكّ مرجّى، إلى نفسه فيعلم أن لا شيء عنده لكان هذا في فساد قلبه سريعاً[4]. ولما قيل له: إنَّ الناس يسمونه «الرجل الصالح» قال: «الحمد لله الذي ستر القبيح وأظهر الجميل».

وهو يزدري التباهي بالتقوى كما يزدري عرض موقف دين معيَّن بارتداء لباس خاص.

«دعي الحسن وفرقد السبخي إلى وليمة فقرب إليهم ألوان الطعام فاعتزل فرقد ولم يأكل فقال الحسن: ما لك يا فرقد أترى أنَّ لك فضلاً على إخوانك بكسيك هذا لقد بلغني أنَّ عامة أصحاب النار أصحاب الأكسية»[5].

وعند ابن الجوزي 43، 1 ـ 2 تبدأ القصة على الشكل التالي: «دعي

---

(1) ابن الجوزي، ص33، وص15.

(2) المصدر نفسه، ص33، سطر 6.

(3) المصدر نفسه، ص34، الأسطر 4 ـ 15.

(4) ابن سعد، ج6، ص121، سطر 14.

(5) حلية؛ وبصيغة مشابهة عند ابن سعد، ج6، ص123، سطر 10.

الحسن إلى طعام فنظر إلى فرقد وعليه جبة صوف فقال:يا فرقد لو شهدت الموقف لخرقت ثيابك كما ترى من عفو الله تعالى».

«هناك أُنـاس عبّروا عن خشوعهم في ثيابهم وعـن كبريائهم بصدورهم بحيث إنَّ لابس قميص من الصوف يتمتع بقميصه أكثر من لابس ثوب من الحرير بثوبه[1].

وعن ابن سعد قال: «بلغني أنَّ رسول الله قال: لا تلبسوا الصوف إلَّا وقلوبكم تقية (نقية؟)، فإنَّ من لبس الصوف على دغل وغش قلاه جبار السماء»[2].

ضد التصنع الورع لفرقد: حدثنا عمارة قال: «كنت عند الحسن فدخل علينا فرقد وهو يأكل خبيصاً فقال: تعال فكُلْ، فقال: أخاف أن لا أؤدِّي شكره، فقال الحسن، ويحك وتؤدِّي شكر الماء البارد»[3].

لما أراد أحدهم رفض المشاركة في دفن ميِّت لأنّ نساء الندب حاضرات وهذا مخالف للسُّنَّة، قال الحسن: «إذا كنت كلما رأيت شيئاً سيِّئاً تريد التخلي عن شـيء جيد، سيكون هـذا عمَّا قريب نهاية دينك»[4].

أقوال الحسن ضد «الرياء» بسيطة وبعيدة كُلُّ البعد عن العمق

---

(1) **بيان**، ج3، ص90؛ أكثر تفصيلاً في **عيون الأخبار**، ج3، ص372.

(2) ابن سعد، ج6، ص123، الأسطر 3 ـ 7، بصيغة مشابهة عند: شعراني، **طبقات**، الجزء الأول، ص26، السطران 5 ـ 6.

(3) ابن سعد، ج6، ص128، السطر 22.

(4) **بيان**، ج2، ص70. أقوال أخرى عن التقوى الظاهرة عند ابن الجوزي، ص42 ـ 44.

المصطنع الملتصق بهذا التعبير عند الصوفيين فيما بعد بفضل بحث دقيق مجهري تقريباً للنفس. فهو لا يتقفى خلجات مرائية خفية في النفوس، وإنَّما فقط هناك حيث يوجد تقييم مبالغ فيه للفعل الديني الظاهر وتصنع للتصرف. هذا ما يعبّر عن استيائه منه. وكان الموضوع بالنسبة له أهم من أن تعبر الملابس أو الطعام عن الموقف الديني للإنسان. وهو نفسه كان يبتعد عن كل ما هو خاص أو متميّز في اللباس والطعام. كان مطبخه يُمدح وكان يدافع عن جودته على عكس مطبخ الفرقد ومالك[1].

ويصف ابن سعد لباسه بالتفصيل. وليس لدي معلومات للحكم على هذا الوصف آثارياً. ولكن على أيِّ حال لم يكن لأزياء الحسن وملابسه أي أشكال صوفية (الخاتم: ابن سعد 116، 17، 126، 14؛ 117، 3. زي الشعر: 116، 23 وما بعدها؛ 117، 9؛ 127 في الأسفل؛ 128، 9. غطاء الرأس: 117، 5، 6، 14؛ 125، 4؛ 126، 10، 13، 6، 8، 11. بقية الملابس: 117، 5، 8، 10، 13؛ 126، 1، 3، 11)[2].

(ل)

ستكون صورة الحسن غير مكتملة إن لم نذكر ذلك الطبع الذي أعطاه دوراً مهماً في روابط الفتوة فيما بعد، ألا وهو: «الأخوة والإيثار» (محبة الغير).

---

(1) **«عيون»** ج3، ص372، السطران 18 ـ 19؛ ابن سعد، ج6، ص121، 25، 28، ص123، 8؛ ابن سعد، ج6، ص125، السطران 7 ـ 9.

(2) عن جمال مظهره الخارجي يروي الخرائطي في كتاب «اعتلال القلوب» كثيراً من الأحاديث (مخطوطة القاهرة IV 203 الورقة 10أ/ ب).

لقد سبق ورأينا أنَّه كان يحب مجالس الأنس الأخوية، وكان يؤنب ابنه عندما يريد رفض الزوار الكثر الثقيلين[1]. كان سخياً ويلحّ على الأخذ[2]. كان يوزع معاشه[3]. وكان يطلب من الآخرين أيضاً ممارسة الكرم وحسن الضيافة مثله. «أنا لا أذهب إلى أحد يخفي ثراءه عنّي»[4]. وكان يذهب على الفور مع رجل طلب منه معروفاً لما يتحجج الآخرون بعملية دفن يتوجب عليهم المشاركة فيها[5].

قال له أحد أصدقائه: أعطني وصية مختصرة ولكن ذات مضمون كبير! فقال له: «درهم من مال حلال وأخ في الله»[6]. قال بعض أصدقائه: أوصني بوصية مختصرة جامعة فقال: «درهم من حلال وأخ في الله».

وقال النبي: «على المسلم ستة واجبات تجاه أخيه: أن يحييه عندما يلتقي به، وأن ينصح له إذا غاب، وأن يزوره إذا مرض، وأن يشترك في جنازته عندما يموت، وأن يقبل دعوته إذا دعاه، وأن يتمنى له البركة عندما يعطس»[7].

---

(1) ابن سعد، ج6، ص123، السطر 24.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص118، السطر 24.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص124، السطر 26.

(4) بيان 3، 79، 9. انظر أيضاً قصة الوريث التقي ص83ـ88.

(5) ابن سعد، ج6، ص123، السطر 15.

(6) الثعالبي، **«نرد الأكباد»**، مطبعة جوائب 1301، ص105؛ صيغة أخرى عند ابن الجوزي، ص31، السطران 1 ـ 2.

(7) **بيان**، ج3، ص108؛ ليس هناك شاهد آخر على صحة هذا القول كحديث نبوي.

«لأن أقضي لأخ لي حاجةً أحب إليّ من أن أعتكف في المسجد»[1].

وأن يكون الحسن يرى من واجبه توجيه النصح والتحذير لإخوانه. فهذا ما يتبيَّن من خطبته؛ يطالب صراحة بأداء هذا الواجب في قوله: «رحم الله رجلاً ينصح أخاه ورفاقه ويقول: يا رفاقي، صلاتكم، صلاتكم، زكاتكم، جيرانكم، جيرانكم، إخوانكم، إخوانكم، فُقراؤكم، فقراؤكم! فلربما يرحمكم الله بعدئذٍ، لأنَّ الله يمدح أحد عباده ويقول: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾[2]؛ والمقصود إسماعيل[3].

وكان العلماء يعتبرون التعاليم الدِّينيَّة للحسن واجباً مفروضاً من الله. ويذكر ماسينيون قولاً عنيفاً للحسن بهذا المعنى (Essai 93) استناداً إلى الطبرسي[4]: «إنَّ الحسن البصري يزعم أنَّ الذين يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم من يدخل النار»، قول مرفوض دون شك لدى من يؤمنون بالعلم المخفي عند الأئمة.

(م)

من المفهوم أنَّ الحسن الذي تقوم حياته على الخوف من الآخرة

---

(1) ابن الجوزي، ص22، السطران 3 ـ 4. أقوال أخرى عن «الأخوة» عند ابن الجوزي، ص21، الأسطر 21 ـ 24؛ ص24، الأسطر 16 ـ 20؛ ص28، الأسطر 18 ـ 23؛ ص29، السطران 1 ـ 2.

(2) سورة مريم، الآية: 55.

(3) **بيان**، ج3، ص78، الأسطر 3ـ8.

(4) **احتجاج**، ص170، السطر 8.

وينظر إلى جميع الأمور بمنظار أخروي، ويرى أنَّ مهمة الحياة تقتصر بالكامل على التعبير بالأعمال عن طاعة الله، وأنَّ غاية التربية الذاتية هي التحرر من الارتباطات الفاسدة بالدنيا، سيواجه النقد الشديد لدى أهل زمانه الذين لم يكونوا يبالون بالتعاليم الدِّينيَّة، وكانت متع الدنيا عندهم أهم من التفكر باليوم الآخر. يسمي الحسن هؤلاء الناس، الذين يصنفون عادة تحت تعبير «فاسق»، «منافقين» ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْۚ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1]. إنَّهم أهل الدنيا الذين هم مسلحون بالاسم فقط، لكنَّهم غير جادين بإسلامهم ولا يتطابق لسانهم وقلبهم، ولا باطنهم وظاهرهم[2]، والذين يوجدون «معنا» في كُلِّ مكان، في الغرف والشوارع والأسواق يعرضون شيئاً آخر مختلفاً عمَّا يخفون، وينكرون الله بأفعالهم السيِّئة[3]. وهو يستعمل التسمية «منافق» مراراً في خطبة واحدة[4].

وأن يكون الحسن يكره مناقشة المسائل العقائدية فهذا ما يتبيَّن من قول له عند مجيئه إلى المسجد مع فرقد وعبَّر عن امتعاضه من أُناس يتكلمون: «دخل الحسن المسجد ومعه فرقد فقعد إلى جنب حلقة يتكلمون، فنصت لحديثهم ثم أقبل على فرقد فقال: يا فرقد والله ما هؤلاء إلَّا قوم ملّوا العبادة ووجدوا الكلام أهون عليهم وقلّ ورعهم فتكلموا»[5].

---

(1) سورة التوبة، الآية: 67.

(2) ابن قتيبة الجزء الأوَّل، ص234، السطران 25 ـ 26.

(3) **بيان**، ج3، ص77.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص79.

(5) **حلية**؛ مختار.

المنافق هو عند الحسن المسلم الذي يعبّر عن نقيض نموذج التقوى الذي يتبنَّاه ويعظ به: «المؤمن من يعلم أنَّ ما قال الله عزَّ وجل كما قال، والمؤمن أحسن الناس عملاً وأشدّ الناس خوفاً، لو أنفق جبلاً من مال ما أمن دون أن يعاين، لا يزداد صلاحاً وبراً وعبادة إلّا ازداد فرقاً، يقول لا أنجو والمنافق يقول سواد الناس كثير وسيغفر لي ولا بأس فيسيء العمل ويتمنى على الله عزَّ وجلَّ. ولكن الجنَّة لا يمكن الوصول إليها بالتمني والأمل..»[1].

وغالبية الناس ينتمون إلى هذا النموذج الأخير. ورداً على سؤال عمَّا إذا كان يوجد في البصرة منافقون قال: «لو غادر المنافقون المدينة لأقفرت»[2][3]

والشيء الأساس في النفاق هو عدم تعزيز العقيدة بالتصرف، والإيمان لا يكتمل لا بتعزيزه بالأعمال الصالحة. والإيمان ليس بالتزين ولا بالتمني وإنَّما الراسخ في القلب: «إنَّما الناس ثلاثة: مؤمن وكافر ومنافق، فأمَّا المؤمن فعامل الله تعالى بطاعته، وأمَّا الكافر فقد أذلّه الله كما رأيتم، وأما المنافق فهاهنا معنا في الحجر والطرق والأسواق نعوذ بالله، والله ما عرفوا ربهم اعتبروا إنكارهم ربهم بأعمالهم الخبيثة، اعتبروا الناس بأعمالهم ودعوا أقوالهم»[4].

ويقول أيضاً: ناس زمانه عميان عن ذنوبهم ووضعهم؛ بدلاً من

---

(1) حلية.

(2) جاء هذا القول عند مالك بن دينار بصيغة أشد: لو نبت للمنافقين أذناب ما وجد المؤمنون أرضاً يمشون عليها» (حلية).

(3) شعراني، **طبقات**، الجزء الأول، ص26.

(4) **حلية**؛ انظر أيضاً ابن الجوزي، ص63، السطر 20.

الاستفادة من التحذيرات للعودة إلى الطريق القويم، يتبادلون إهداء أشياء لا قيمة لها. «لو تكاشفتم ما تدافنتم»[1].

انتقاد الحسن لمعاصريه يشبه في كثير من الأحيان واعظ كفارة أصلي ضد الدنيوية وإدمان الناس على المتعة والتسلية والذين يقضون عمرهم وكأنَّه لا يوجد آخرة ولا حساب: «ما أكثر الراغبين عن سُنَّة نبي الله وما أكثر التاركين لها. ثم إنَّ علوجاً فساقاً آكلة ربا وغلول قد سفههم ربِّي عزَّ وجلَّ ومقتهم، زعموا أن لا بأس عليهم فيما أكلوا وشربوا وستروا البيوت وزخرفوها، ويقولون من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، ويذهبون بها إلى غير ما ذهب الله تعالى بها إليه، إنَّما جعل الله ذلك لأولياء الشيطان الزينة ما ركب ظهره، والطيبات ما جعل الله تعالى في بطونها فيعمد أحدهم إلى نعمة الله فيجعلها ملاعب لبطنه وفرجه وعلى ظهره، ولو شاء الله إذا أعطى العباد ما أعطاهم أباح ذلك لهم ولكن تعقبها بما يسمعون فكلوا واشربوا ولا تسرفوا الله لا يحب المسرفين، فمن أخذ قيسة الله وطعمته أكلها هنيئاً مرياً سائغاً، ومن جعلها ملاعب لبطنه وفرجه وعلى ظهره جعلها وبالاً يوم القيامة»[2].

«والله لئن تدقدقت بهم الهماليج ووطئت الرجال أعقابهم إن ذُلّ المعصية لفي قلوبهم ولقد أبى الله أن يعصيه عبد إلَّا أذلّه»[3].

عند ابن الجوزي جاء بدلاً من الجملة الأخيرة: «ألا إنَّ الحق ألزمنا

---

(1) **بيان**، ج3، ص77؛ **عيون الأخبار**، ج2، ص344.

(2) **حلية**؛ بصورة مختصرة، مختار.

(3) **حلية**؛ مختار. بصيغة أخرى في **البيان**، ج3، ص99.

طاعتهم ومنعنا من الخروج عليهم وأمرنا أن نستدفع بالتوبة والدعاء مضرتهم، فمن أراد به خيراً لزم ذلك وعمل به ولم يخالفه» أظن أنَّ ابن الجوزي قد تعمد تخفيف اللهجة بمفهوم العقيدة الأُصولية[1].

كما أنَّ أفراد الطبقات الدينية لا يسلمون من النقد: هنا في هذه الدائرة التعليمية يجلس معنا أُناس لا يبتغون أي شيء سوى المنافع الدنيوية[2].

وجشع قراء القرآن إلى تحقيق المكاسب الدنيوية يشارك في المسؤولية عن لا مبالاة الحكَّام الدنيويين بتعاليم القرآن[3]: «خرج الحسن من عند ابن هبيرة فإذا بالقراء على الباب فقال: ما يجلسكم هاهنا تريدون الدخول على هؤلاء الخبثاء! أما والله ما مجالستهم بمجالسة الأبـرار، تفرقوا فرَّق الله بين أرواحكم وأجسادكم، قيّدتم نعالكم وشمرتم ثيابكم وجزتم شعوركم فضحتم القراء فضحكم الله، أما والله لو زهدتم فيما عندهم لرغبوا فيما عندكم، ولكنَّكم رغبتم فيما عندهم فزهدوا فيما عندكم أبعد الله من أبعد»[4].

محوّر في «المنتظم»:

«مرَّ ببعض الفقراء على أبواب بعض السلاطين فقال: أفضحتم جماعتكم بأعمالكم وجئتم بالعلم تحملونه إلى أبوابهم فزهدوا فيكم،

---

(1) أشعري، **طبقات**، ص295.

(2) ابن سعد، ج6، ص121، وص123.

(3) الطبع السيئ للقراء من الموضوعات المعالجة كثيراً في كتب الأدب (انظر ابن الجوزي، ص46، الأسطر 1 ـ 12).

(4) **حلية**، مختار؛ صيغة أخرى عند ابن الجوزي، ص52 ـ 53.

أما إنَّكم لو جلستم في بيوتكم حتى يكونوا هم الذين يتوسلون إليكم، لكان أعظم لكم في أعينهم تفرّقوا فرّق الله بين أعضاءكم».

يُبيِّن القول التالي العلاقة بين علماء الدِّين وأهل الدُّنيا: كان علماء الدِّين مستقلين بواسطة علمهم عن أهل الدُّنيا. وكانوا يتخذون بفضل علمهم قرارات عن أهل الدنيا لم يكن في وسع أهل الدنيا اتخاذها بفضل أملاكهم في الدنيا (أي إنَّ أهل العلم كان لهم بفضل علمهم تأثير أكبر من أهل الدنيا بفضل أملاكهم). وكان أهل الدنيا يدفعون لعلماء الدين أملاكهم الأرضية طمعاً في علمهم. أما اليوم فإنَّ علماء الدين يعطون علمهم لأهل الدنيا طمعاً في أملاكهم الأرضية، وأهل الدنيا ما عادوا يطمعون في الحصول على علمهم، لأنَّهم يرون سوء ما لديهم من علم»[1].

(ن)

في القول الأخير يُعرض الحاضر الفاسد مقابل الماضي المثالي. وبالفعل تبدو للحسن، مثل كل واعظ حقيقي وصادق، عادات زمانه فساداً. فالحاضر الذي أصبح سيئاً توضع مقابله شخصيات الماضي المثالية والمنزهة.

«أسمع أصواتاً ولا أرى بشراً. لقد ذهب البشر وبقيت الأشباح»[2]. «لقد ظهرت الفظاظة وأصبح العلماء قلَّة، وغابت السُّنَّة وعمَّت البدعة، ولقد عاشرت أُناساً لم تكن عشرتهم إلَّا صقيع العين وصرير القلب[3]. وبصيغة أخرى في «حلية الأولياء..»: «أرى رجالاً ولا أرى

(1) **البيان**، ج3، ص79.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص77.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص77.

عقولاً، أسمع أصواتاً ولا أرى أنيساً، أخصب ألسنة وأجدب قلوباً لقد أدركت أقواماً كانوا آمر الناس بالمعروف وآخذهم به وأنهى الناس عن منكر وأتركهم له، ولقد بقينا في أقوام آمر الناس بالمعروف وأبعدهم منه وأنهى الناس عن منكر وأوقعهم فيه فكيف الحياة مع هؤلاء»[1].

«والله ما من الناس رجل أدرك القرن الأول أصبح بين ظهرانيكم إلَّا أصبح مغموماً وأمسى مغموماً»[2].

وهناك تعليل مشابه للغم في القول التالي: «ذهبت المعارف وبقيت المناكر ومن بقي من المسلمين فهو مغموم»[3].

ماذا سيقول القدماء لو رأوا الجيل الحالي! لقد شهدت سبعين محارباً في غزوة بدر، لو رأيتموهم أنتم لقلتم: مجانين! ولو رأوا هم أفاضلكم لقالوا: هؤلاء لا يشاركون في الحياة الدينية؛ ولو رأوا أسوأكم لقالوا: هؤلاء الناس لا يؤمنون بيوم الحساب[4].

القول التالي يوضح المفهوم المثالي للتقوى عند الحسن: «لله عبيد هم كأنَّهم يرون أهل الجنَّة في نعيم فردوسي أبدي، وأهل جهنم يعذبون في النار. قلوبهم حزينة، آمنون من الشرور، حاجاتهم قليلة، أرواحهم طاهرة، وهم يتحملون أياماً قصيرة من أجل راحة طويلة فيما بعد. ولكن في الليل تقف أقدامهم بجانب بعضها، وتسيل الدموع على

---

(1) حلية؛ مختار.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه؛ مختار؛ ابن الجوزي، ص59، السطران 19 ـ 20؛ وأيضاً ابن الجوزي، ص61، الأسطر 15 ـ 19.

خدودهم، وينادون ربهم: يا ربنا، يا ربنا! ولكن في النهار لطيفون وعارفون، أتقياء ويخافون الله. ومن يراهم يظنهم مرضى ـ لكن الناس ليس لديهم مرض ـ أو مشوشين ذهنياً ـ وفي الحقيقة أذهلهم التفكُّر بالآخرة»[1]. صيغة أخرى في البيان 3، 78، 20 ـ 23: «لقد شهدت أُناساً من الجيل الأول لهذه الأُمَّة، كانوا عندما يحلّ عليهم الليل يقفون على أقدامهم، ويأخذون خدودهم إلى أسرَّة الراحة، وكانت الدموع تسيل على خدودهم، وكانوا يناجون ربهم في الصلاة بأعناق مقيّدة. وعندما كانوا يفعلون الخير كانوا يدعون الله ليقبله منهم، وعندما يفعلون الشر كانوا يتأسفون ويطلبون من الله المغفرة»[2].

ويعبّر القول التالي عن سلوك تلك الشخصيات المثالية تجاه المال والرزق والطعام واللباس: «لقد أدركت أقواماً ما طوى لأحدهم في بيته ثوب قطُّ، ولا أمر في أهله بصنعة طعام قطُّ، وما جعل بينه وبين الأرض شيئاً قطُّ، وإن كان أحدهم ليقول: لوددت أنِّي أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة. قال: ويقول: بلغنا أنَّ الآجرة تبقى إلى ثلاثمائة سنة. ولقد أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليرث المال العظيم. قال: إنَّه والله لمجهود، قال: فيقول لأخيه: يا أخي إنِّي قد علمت أنَّ ذا ميراث وهو حلال، ولكنِّي أخاف أن يفسد عليَّ قلبي وعملي فهو لك لا حاجة لي فيه. قال: فلا يرزأ منه شيئاً أبداً وهو والله مجهود شديد الجهد»[3].

«ولقد رأيت أقواماً كانت الدنيا أهون على أحدهم من التراب تحت قدمه، ولقد رأيت أقواماً يمسي أحدهم لا يجد عنده إلَّا قوتاً

---

(1) **حلية**؛ مختار.

(2) **بيان**، ج3، ص78، الأسطر 20 ـ 23.

(3) **حلية**.

فيقول: لا أجعل هذا كله في بطني ولأجعلن بعضه لله عزَّ وجلَّ فيتصدق ببعضه وإن كان هو أحوج ممَّن يتصدق به عليه»[1].

(س)

يعرض الحسن شخصية النبي محمد كنقيض للحُكَّام الحاليين مع أطماعهم الدنيوية ونشاطهم العمراني واحتفالات القصور وحياة البذخ والرفاه. «من كان يرى محمداً كان يراه باكراً ومتأخراً (أي دون إعاقة). لم يكن يضع آجرة على آجرة ولا أنبوب على أنبوب. كانت علامة طريق تظهر له عن بعيد فيسرع إليها. أنقذوا أنفسكم، أنقذوا أنفسكم! أسرعوا، أسرعوا! ماذا تنتظرون بعد أن أُخذ أفاضلكم، وذهب نبيكم، وأنتم تزدادون سوءاً كل يوم. حمانا الله، حمانا الله!

لما بعث الله محمد ﷺ قال: هذا نبيي هذا خياري خذوا في سُنته وسبيله، أما والله ما كان يغدى عليه بالجفان ولا يُراح ولا يغلق دونه الأبواب ولا يقوم دونه الحجبة، كان يجلس بالأرض ويوضع طعامه على الأرض ويلبس الغليظ ويركب الحمار ويردف عبده ويلعق يده»[2].

ويقول الحسن: «إنَّه دخل في عهد عمر إلى غرف النبي فكانت منخفضة جداً إلى درجة أنَّه كان يستطيع لمس السقف بيده»[3].

---

(1) حلية؛ مختار.

(2) حلية؛ مختار. انظر أيضاً: البيان، ج3، ص76؛ وابن الجوزي، ص38، الأسطر 5 _ 7.

(3) ابن سعد، ج6، ص117، السطر 6.

(ع)

تشكل التقوى المثالية للنبي وأبناء جيله الخلفية الخاصة لانتقاد الحُكَّام في زمانه.

ولقد وصلنا بعض المواد عن هذا الموضوع. ولقد ذكر شيدر أهم أقواله عن شخصيات تاريخية معيَّنة. ولن أتحدث هنا عمَّا قاله ماسينيون عن الصحابة. بل أود أن أضيف إلى ذلك قولاً ضد «الظلمة» ذكر في آيتين قرآنيتين: «خصلتان من العبد إذا صلحتا صلح ما سواهما الركون إلى الظلمة والطغيان في النعمة قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[1] وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى﴾[2]» (حلية).

وبصورة عامة فإنَّ الحسن في كل انتقاده للحكام ليس عدوانياً بأيِّ حال. فالحكام ينتمون إلى أهل الدنيا في زمانه وهو لا يهاجمهم لأنَّهم حكام. فخطبه ومواعظه غير سياسية. كما أنَّ الخطب المنقولة عنه الموجهة إلى الأُمراء والمُسمَّاة «مقامات»[3] هي في مضمونها ليست سوى تعبير صادق وحازم عن آرائه الدينية العامة. ولهذا السبب يستطيع التشهير بذنوب الحكام وفي الوقت نفسه رفض التمرد السياسي عليهم. لا يوجد لجميع مسائل الحياة إلَّا نوع واحد سديد من السلوك وهو ديني بالمعنى الضيق، وجميع المشاكل يجب أن ينظر إليها بمنظار ديني خالص وحلّها على أساس ديني. والجواب على

---

(1) سورة هود، الآية: 113.

(2) سورة طه، الآية: 81.

(3) «المقامات» خطب تُلقى وقوفاً، ونقيضها «المجالس» وهي خطب تُلقى جلوساً.

السؤال، كيف يجب على المرء التعامل عملياً مع الحاكم الظالم لا يمكن اعتباره إلَّا مشكلة دينية خالصة والإجابة عليه على أساس ديني، أي بالربط مع جملة الأسئلة عن السلوك السليم في العلاقة الشخصية مع الله وقضايا العالم الآخر؛ وهذا يعني ببساطة على أساس غير سياسي. ورداً على السؤال عمَّا إذا ليس من الممكن بالتدخل الفعال تحسين الظروف السياسية على الأرض («تغيير المنكر»)، أعطى الحسن ذلك الوفد الذي جاء إليه وطلب منه المشاركة في ثورة ابن الأشعث، جواباً يتفق مع مبدئه: «إنَّني أرى أنَّكم يجب ألَّا تحاربوه. لأنَّه إن كان عقاباً من الله فأنتم لا تستطيعون ردّ عقاب الله بسيوفكم، وإن كان امتحاناً انتظروا حتى يحكم الله وهو أحكم الحاكمين»[1].

في المشاورات التحضيرية لثورة ابن الأشعث اقترح أحدهم الاكتفاء بالطلب من أمير المؤمنين عزل الحجاج. وبهذه المناسبة سأل الحسن عن رأيه بالسوريين. فقال الحسن: «يا أيُّها الناس إنَّه والله ما سلَّط الله الحجاج عليكم إلَّا عقوبة، فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم السكينة والتضرع، وأما ما ذكرت من ظني بأهل الشام، فإنَّ ظني بهم أن لو جاؤوا فألقمهم الحجاج دنياه لم يحملهم على أمر إلَّا ركبوه. هذا هو ظني بهم»[2]. وسئل في إحدى المرات الأخرى بحضور سوريين عن رأيه في «الفتنة» وفي ثورة يزيد بن المهلب وابن الأشعث، فقال: «لا تكن مع هذا ولا مع ذاك». فقال أحد السوريين: ولا مع أمير المؤمنين أيضاً، يا أبا سعيد؟ فغضب وقام بحركة بيده.

---

(1) ابن سعد، ج6، ص119، الأسطر 7 ـ 13.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص119، السطر 24.

فكرر السوري السؤال: ولا مع أمير المؤمنين أيضاً، يا أبا سعيد؟ فأجاب: «نعم، ولا مع أمير المؤمنين»[1].

لا تعبِّر هذه الأقوال عن موقف غير متحزب ولا عن ولاء. فالمؤمن لديه ما هو أهم وألحّ من أن يستعمل طاقاته على غير واجباته الدينية. وهو لا يرى البلاء الذي يصيب الناس من الحكام مهماً وسيئاً إلى درجة أنَّه يتوجب على المرء الثورة ضدهم. عندما يصبر الناس على ظلم السلطان فيستطيعون عمَّا قريب التنفس بحرية، ولكن عندما يلجؤون إلى السيف ويعتمدون عليه، والله، لم يحققوا بذلك أبداً يوماً طيباً[2]. وكان يقول: «إنَّ الله يغيّر بالتوبة ولا يغيّر بالسيف»[3].

ومن موقفه الشخصي من الحرب الداخلية («الفتنة») هو النصح بعدم القيام بها ولكن ليس الهرب منها، خلافاً لـ «المطرّف» الذي ينصح بعدم القيام بها لكنَّه يهرب منها. فهو بذلك يشبه الرجل الذي يحذر من السيل لكنَّه يبقى واقفاً في وسط التيار[4]. «والخارجي الذي يريد تغيير المنكر يرتبك بذلك منكراً أسوأ»[5]. «كل شعب يولّي عليه الولاة الذين يستحقهم»[6]: «كما أنتم يولّى عليكم». وإذا ما كان القول الذي ينسبه ابن الجوزي إلى الحسن صحيحاً فإنَّ الحسن كان يقول بضرورة حكم الحُكَّام وبواجب الطاعة تجاههم. لكن هذا القول يجب

(1) ابن سعد، ج6، ص119، الأسطر 19، و23.
(2) المصدر نفسه، ج6، ص120، السطران 6 ـ 8.
(3) المصدر نفسه، ج6، ص125، السطران 14 ـ 15.
(4) المصدر نفسه، ج6، ص103، السطر 17.
(5) ابن الجوزي، ص34، الأسطر 12 ـ 14.
(6) المصدر نفسه، ص57.

التعامل معه بحذر. ويبدو أنَّ ابن الجوزي يعلّق أهمية على توثيق موقف إيجابي جداً للحسن من الحُكَّام.

إذا ما حاولنا فهم سلوك الحسن استناداً إلى موقفه الأساسي الديني، علينا أن نكون حذرين من اتهامه بالتحزب السياسي بسبب هجومه على هذا الحاكم أو ذاك. فهذا الرجل الذي يؤكد في تقواه على الفصل في الإسلام بين الدِّين والسياسة، يتهم معاوية بارتكاب أربعة ذنوب لكنَّه مع ذلك غير معاد للأمويين، وهو يعترف بإنجازات زياد ابن أبيه، ويلعن إعدام حجر بن عدي، لكنَّه يحذر من المشاركة في تمرد. فأحكامه ليست تحزبات وإنَّما أحكام دينية مستقلة على أعمال معيَّنة.

الفصل الثالث

شخصية الحسن البصري

لقد عالج شيدر بالتفصيل خطب («أقـوال») الحسن العامة أمام الأُمراء. ولذلك سأكتفي ببعض الملاحظات.

نشر ابن خلكان حرفياً تقرير المسعودي عن خطبة للحسن أمام ابن هبيرة. طلب ابن هبيرة من الحسن وأصحابه نصيحة عمَّا عليه فعله: لقد تلقَّى أوامر من يزيد يعني تنفيذُها معصيةً لأوامر الله. فتفادى الآخرون الجواب، لكن الحسن حذّر الأمير بخطبة طويلة بأن يطيع الله أكثر من البشر. على أثر ذلك دفع الأمير للرجال مكافأة، لكن مكافأة الحسن كانت الضعف («أجازهم وضاعف جائزة الحسن»). وهذه القصة موثقة إلى حدٍّ كبير. وهي موجودة بصيغة أخرى عند ابن قتيبة[1]، ومفصلة أكثر في حلية الأولياء، ومختصرة في المختار. كما أنَّ ابن الجوزي 52 والبيهقي، المحاسن والمساوئ 370 ـ 372 يذكر أنَّها أيضاً. حسب ابن قتيبة والبيهقي كانت جائزة الحسن 4000 درهم، وجائزة الرجلين الآخرين 2000 درهـم. وحسب الحلية والمختار جرت المحادثة في بيت وضعه الوالي تحت تصرف الحسن والشعبي أقاما فيه شهراً كاملاً تقريباً. وكان الوالي يزوهما هناك، ولا يرد أي ذكر لابن سيرين. أي إنَّ الوالي طلب النصيحة من أهم شخصيتين دينيتين في المدينة. ولا أرى سبباً للشك في الحقيقة التاريخية لهذه الرواية[2].

---

(1) انظر: **عيون الأخبار**، ج2، ص234.

(2) انظر أيضاً ابن الجوزي، ص118، السطر 5.

والمشهد الكبير بين الحسن والحجاج نجده عند أبي منصور الثعالبي: «الأنوار الإلهيَّة في مقامات فصحاء البريَّة» الذي اطلعت منه على المخطوطة «خالص 40». وهناك صيغة خاصة من المشهد موجودة عند سبط ابن الجوزي في كتاب «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان».

بينما كان الحسن يعطي الدروس لطلَّابه في المسجد دخل الحجاج وجلس وراح يستمع إلى محاضرة الحسن. بعد ذلك مدحه الحسن علناً وأعرب عن أسفه لأنَّ مشاغله الحكومية تمنعه أيضاً من المشاركة في التمارين التعليمية. ثم خرج الحجاج. فوقف شيخ مسنّ وشكى من راتبه القليل ممَّا جعل الحسن يصبّ الشتائم على «عدو الله» الظالم. سمع الأمير بذلك فطلب الحسن إليه وسأله عمَّا قال. فدافع الحسن عن نفسه بالإشارة المعروفة إلى «الميثاق»، وبينما كان الوالي ساكتاً أخذ الحسن يصلّي بهدوء، إلى أن قال له الحجاج: اذهب وقل ما يروق لك، أنت «ناصح لخاصّتنا وعامّتنا» وصديق طيِّب يريد الخير لنا ونادرٌ بيننا.

لما جاء الحجاج إلى البصرة أقام حقل استقبال كبير في يوم صيفي حار. فقام بتكريم الحسن بصورة غير اعتيادية. وعرض عليه راتباً أعلى وعبداً. وبعد أن رفض الحسن العرض بدأ الحجاج بالحديث عن علي وسأل الحسن عن رأيه فيه. فأجاب الحسن بالإشارة إلى صلته القريبة من النبي وإلى فضائله التي لا يستطيع أحد، حتى ولا الحجاج، إنكارها. على أثر ذلك غادر الحجاج الغرفة غاضباً. فمسك الشعبي الحسن بيده وقال: لقد أغضبت الأمير. فدافع الحسن عن تصرفه.

ثم يتابع الشعبي تقريره قائلاً: قبل أن يفرقنا الموت كنَّا معاً مرة

أخرى عند عمر بن هبيرة عندما أصبح والياً على العراق ليزيد بن عبد الملك. فاجتمع عنده قرّاء المدن وسألهم عن أسئلة كثيرة ثم صرفهم جميعاً باستثناء الحسن وابن سيرين وأنا. فتوجه إلى ابن سيرين وقال: «يا أبا بكر، ماذا رأيت من أعمالنا؟ (أو بالأحرى: كيف تحكم على أعمالنا؟) («ما رأيت من أمرنا» منذ أن أتينا؟ فقال: «لقد رأيت كرباً منتشراً ومنكراً قبيحاً». فضغط ابن أخيه على كتفه منبهاً، لكنَّه قال: «أنا الذي سئلت وليس أنت». بعد ذلك التفت إليَّ وسألني: ماذا تقول يا عامر؟ فقلت: «الأمير، الله يهديه، يتصرف حسب تقديره («يجتهد») والهداية من الله». ثم التفت إلى الحسن وقال: «ماذا تقول أنت يا أبا سعيد؟ أمير المؤمنين يزيد يطلب مني أموراً لا تنتمي إلى طاعة الله؟». فركع الحسن على ركبتيه وأشار إلى الشعبي قائلاً هذا «فقيه» الناس في العراق. لكن الشعبي تملص من الجواب. ولما تعيَّن على الحسن أخيراً أن يجيب نصح و«عيناه محمرّتان» باختبار أوامر الخليفة على القرآن وأن يتذكر أنَّ ملاك الموت سيأخذه من على كرسي الإمارة، وأن يطيع الله لا البشر ـ هكذا حسبما جاء عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار». على أثر ذلك بكى الأمير وصرف الثلاثة محملين بالهدايا. وعند خروجهم عبَّر الشعبي للحسن عن إعجابه بشجاعته. فقال الحسن: «فقط لهذا السبب مات بنو إسرائيل لأنَّ علماءهم حلّلوا لهم ما حرَّمه الله».

أي إنَّنا نجد هنا تقارير موحدة عن كلتا المقامتين المشهورتين. وهناك صيغة ثالثة لقصة الالتقاء بالحجاج مرتبطة بتأسيس مدينة واسط. وأن يكون الحسن قد اضطر إلى التخفي فهذا موثق[1]. ولكن

---

(1) شيدر، ص59؛ ابن المرتضى ص15؛ **الأغاني**، ج4، ص302، (القاهرة 1931م).

كيف حدث المشهد بالتفصيل، يصعب التأكد منه. إلَّا أنَّ شيئاً يبدو لي يمكن أن يستنتج من جميع الصيغ، هو أنَّ الحجاج كان في بادئ الأمر لطيفاً جداً تجاه الرجل المحترم جداً في أوساط الشعب، وكان يتمنى لو أنَّ الحسن أثنى عليه بطريقة أو أخرى، أو إنَّه لم يهاجمه على الأقل. ومن الواضح أنَّ موقف الحسن الذي لا يعرف المهاودة عندما يتعلق الأمر بالأحكام الدينية الأخلاقية، قد خيّب أمله وعكَّر صفوه.

الأمر مختلف عند ابن هبيرة، وهو شخصية أقل بأساً وقوَّة من الحجاج. فهو يستمع إلى تحذيرات الحسن ويتأثر بها جداً إلى درجة أنَّه يبكي في النهاية. ولكن إذا ما كان لم ينفذ فعلاً أوامر يزيد، فهذه مسألة لم تتوضح، ونحن لنا الحق في أن نشك في ذلك.

كيف يمكن الحكم على مثل هذه المشاهد كذلك المشهد الذي حدث مع ابن هبيرة؟ من لديه اطلاع واسع بعض الشيء على الآداب العالمية سيتذكر أنَّه قد لقي بعض المشاهد الشبيهة بين الحُكَّام والعلماء الأتقياء. ويبدو لي أنَّ الحُكَّام يريدون بين حين وآخر الاستماع إلى مواعظ رجال الدِّين لكي يبقوا شعورياً على الأقل مرتبطين بالدِّين، مثل الرجل المسيحي بالاسم الذي يستمع بين حين وآخر إلى خطبة دينية واعظة دون أن يطبق على المدى الدائم أي شيء منها على صعيد الواقع. ولعلَّ شيئاً مماثلاً قد حدث هنا أيضاً.

من أجل تكوين فكرة عن شخصية الحسن نستخلص من هذه القصص أنَّه بناءً على الواجب الذي فرضه الله على علماء الدِّين («الميثاق») كان يشعر بأنَّه ملزم بإصدار الأحكام الدينية الأخلاقية، دون خوف، على تصرفات الناس وحتى لو كانوا من الأُمراء والحُكَّام،

وحتى لو تعرَّض بسبب ذلك لخطر شخصي[1]، لكنَّه في كل ما يصدر عنه من أحكام لا يمكن أن ينسب له موقف سياسي متحزب لهذا الجانب أو ذاك في الانشقاق الحزبي الكبير في الإسلام الأوَّل.

هل الحسن البصري فقيهاً؟

هناك كثير من الأصوات المعاصرة للحسن التي تشهد أنَّه كان فقيهاً كبيراً: حسب قتادة كان من العارفين الجيدين بالحلال والحرام[2]. لم يرَ أحد «رجلًا أفقه منه»[3]. ويُقال: «إنَّ أيوب قد قال: لو رأيت الحسن لقلت: إنَّك لم تجالس فقيهاً قطُّ»[4].

ولكن من هذه الأقوال بالذات يبدو لي أنَّ الحسن لم يكن، على الرغم من ثقافته الواسعة جداً وباعتراف الجميع[5]، فقيهاً بارعاً مع اهتمامات الفقيه النمطية. إنَّه ليس فقيهاً جيداً بشكل خاص يتميز عن الآخرين بعلمه الخاص، وإنَّما يتبنى نموذجاً لعالم الدين أكثر قيمة من وجهة نظر التقوى. ولقد سبق وتعرفنا على قوله المشهور عن الفقيه الحقيقي[6]: «إنَّما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن أعراض المؤمنين، العفيف عن أموالهم الناصح لجماعتهم، الدائب على العبادة والذي لا

---

(1) انظر قوله: «من يخاف الله يجعل الله جميع الأشياء تخاف منه، ومن يخاف البشر يجعله الله يخاف من جميع الأشياء». (**بيان**، ج3، ص56؛ **عقد**، ج2، ص97).

(2) ابن سعد، ج6، ص118، سطر 22.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص120، سطر 20.

(4) **حلية**.

(5) ابن سعد، ج6، ص121، السطر 13.

(6) ص65.

يداري ولا يماري». ونظراً لتركيز اهتمامه على أمور الآخرة واستعداده الشخصي لذلك اليوم لم يكن مهتماً كثيراً بالقواعد الفقهية وتنظيم العلاقات الحقوقية للناس في هذا العالم. لقد كان واعظاً، ولكن ليس فقيهاً. كان يرى أنَّ مهمته هي تحويل الإنسان داخلياً بواسطة الوعظ، أي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، لكنَّه يرفض التدخل «لتغيير المنكر». كان له تأثير أخلاقي كبير، كانت كلماته تهزّ المشاعر وأمثاله تشرح القلب، لكنَّه لم يكن مهتماً بتغيير شؤون الحياة العامة بالوسائل السياسية. وهذا هو السبب الأعمق لموقفه «الحيادي» المشهور من الصراعات السياسية في زمانه.

الفصل الرابع

الحسن البصري وفكرة القدر

ليس هناك اتفاق لدى الباحثين الأوروبيين عن بدايات «القدرية» كما ولم يتم حتى الآن بحث جميع الطرق التي يمكن أن تؤدِّي إلى الاقتراب من حلّ المشكلة. (ولذلك سيكون مفيداً لو درسنا، على سبيل المثال، السير الذاتية لأقدم ممثلي «القدرية» الذين عدَّدهم ابن قتيبة في دليله ص301. ولقد أشار سي. هـ. بيكّر[1] إلى أنَّ بعض عبارات القدرية نجدها كوجهة نظر مسيحية عند يوحنا الدمشقي. كما أنَّه يذكرُ حديثاً تشتق منه حرية الإرادة في التعاليم المسيحية.

والمادة العربية التي يذكرها بيكّر تتيح بعض الاستكمال. حسب بيكّر تبرز في جدل يوحنا بشكل خاص صيغتان خاصتان لمشكلة القدر: الأولى هي السؤال عمَّا إذا كان الله يُسبِّب الشرّ (الذي يفعله البشر)، والثانية هي إذا ما كان يُشكِّل جنين طفل العاهرة في رحم الأُمّ. ويذكر الفقيه الشافعي أبو الحسين الملطي (المتوفى سنة 377هـ) سبع مشاكل عن القدر. فهو يقول: «القدريون سبع فِرق. الأولى تقول: إنّ الخير وأفعال الخير من الله، أما الشر وأفعال الشر فهي من الناس أنفسهم... وهناك فرقة منهم ترفض أن يخلق الله ابن العاهرة أو يحدده أو يريده أو يعلم به. هنا تتطابق الصياغة تماماً تقريباً. واشتقاق

---

(1) **دراسات إسلامية**، الجزء الأول، ص432.

Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung.

المسلمين أنفسهم لهذه الفرقة من المسيحية حجَّة غير مؤكدة. إذ إنَّ المسلمين كانوا في جميع العصور الإسلامية ينسبون التعاليم المكروهة إلى الكفار لكي يشوهوا سمعتها. ولكن لا شك في أنَّ مثل هذه الاشتقاقات يمكن أن تكون أيضاً حاملة ذكرى من الأصل الحقيقي». في الرواية التالية المنسوبة إلى الفقيه السوري عبد الرحمن الأوزاعي تعود فكرة القدر إلى رجل مسيحي من العراق. كان أول من «تكلم» عن القدر رجل عراقي اسمه سوزان الذي كان مسيحياً ثم أصبح مسلماً وعاد مرة أخرى إلى المسيحية. أخذ عنه هذه الفكرة معبد الجهني ثم أخذها غيلان بن مسلم عن معبد. كان معبد أول من تبنى الفكرة في البصرة وكان له اتصال مع الحسن[1]. ويقول ابن قتيبة عن غيلان أنَّه كان قبطياً[2]. وقصة إعدامه وأسبابه المزعومة نجدها عند ابن مرتضى 15 ـ 17، والمقالة الطويلة عنه عند ابن عساكر لم تزل بحاجة إلى تقييم. إلى جانب معبد يُذكر شخص اسمه Sanhoje كأول ممثل للقدرية عند ابن سعد، الجزء السابع، 2، 27. فهل هذا هو Susan نفسه؟[3].

ولكن كيفما كان منشأ التعاليم القدرية فقد كانت لها أهمية عملية وسياسية لا يُستهان بها. فمع القدرية التي تؤمن بالإرادة الحرة وبمسؤولية الإنسان عن أعماله كانت ترتبط المطالبة باتخاذ موقف فعّال من الأحداث، وانتقاد الموقف المناقض: الموقف الاستسلامي

---

(1) ابن قتيبة، معارف، ص225.

(2) معارف، ص244.

(3) انظر بهذا الخصوص الكتاب المهم الذي صدر مؤخراً لعباس إقبال (Hândani Noubaht) طهران 1933م، ص11.

الذي يقبل الأمور كيفما كانت ويعتبر كل شيء من صنع الله، وحتى الذنوب التي يرتكبها الإنسان. لكن انتقاد هذا الموقف لم يكن ينصبّ على الناس اللامبالين بل كان يشمل أيضاً وبصورة خاصة الدوائر الحاكمة التي ما لبثت أن أصبحت تتضايق من النشاطات الدينية. فمع المثل التقية لهؤلاء الناس لا يمكن الحكم. وكان العباسيون، الذين عرفوا كيف يستغلون بمهارة عدم الرضا من الأمويين غير الأتقياء لأغراضهم السياسية، قد تمكنوا فترة من الزمن، على الأقل، من إضفاء هالة التقوى على أعمالهم التي لم تكن أيضاً تقية بأيِّ حال. ويصف النوبختي خصوم القدريين، المرجئة، بأنَّهم «أنصار الحُكَّام ومعاونو المنتصر». ومن الناحية الأخرى يُبيِّن المقطع من سيرة حياة الحسن في «كتاب المعارف» الارتباط الوثيق بين تعاليم القدرية وانتقاد الحُكَّام. عطاء بن يسار كان راوية («قاصّاً») وكان من أتباع تعاليم القدرية. وكان يتردَّد مع معبد الجهني على الحسن، وكان يسأله ويقول له: يا أبا سعيد، هؤلاء الحُكَّام يسفكون دماء المؤمنين ويصادرون الأرزاق ويقولون: «أعمالنا تحدث حسب ما هو مقدر من الله». وكان الحسن يقول: «أعـداء الله يكذبون». نستطيع أن نستخلص من الشواهد المذكورة أنَّ تعاليم القدرية كانت، من ناحية، انتقاداً للحياة الدينية المستسلمة ـ ممَّا يفسر موقف الحكومة المعادي لها ـ لكنَّها كانت، من الناحية الأخـرى، دعـوة قوية إلى عمل ديني فعال وإلـى رقابة مسؤولة واعية للسلوك الشخصي. وعن خلفاء القدرية، المعتزلة، نعلم أنَّ ممثليهم كانوا ذوي ضمير حي بشكل خاص في مسائل السلوك وطريقة العيش. وإذا ما تمعنَّا في تعاليم القدرية يتبيَّن لنا أنَّ الحسن البصري كان، على الأقل، قريباً منها. إذ لا يمكن أن يكون الرجل الذي يدعو في مواعظه دوماً إلى قضاء الوقت كاملاً في أفعال الخير ويتألم

من الشك فيما إذا كانت أعماله الخيِّرة ستقبل من الله، لا يمكن أن يتبنى تعاليم تقول: بأنَّ الذنوب من الله وهو الذي يريدها ويحدّدها.

والآن حان الوقت لنقدم الشواهد الإيجابية على قدريته.

في البداية نذكّر بالموقع الذي سبقنا وأشرنا إليه في دليل ابن قتيبة. يبدأه ابن قتيبة بالكلمات التالية: «وكان يتكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه». أي إنَّ الحسن تراجع عن فكرة القدر. بهذا الخصوص يقول ابن سعد، ج6، ص122، السطران 3 ـ 4: يقول أيوب: «لقد تناقشت مراراً مع الحسن عن موضوع القدر، لا بل إنِّي خوَّفته من السلطان. فقال لي: اعتباراً من الآن لم أعد أمثله». أي إنَّه، حسب هذا، لم يعد، لأسباب في غاية الذكاء، يتبنى موقفه. وكان أيوب يرى أنَّ الموقف القدري هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتهم به الحسن[1]. وكان حُميد سيعطي شيئاً ما لذلك لو أنَّ الحسن لم يتبنَّ ما كان يتبناه، أي «القدر»[2]. أفضل من هؤلاء الشهود على الحقيقة بأنَّ الحسن كان يتبنى هذا الموقف لا يمكن أن يتصور المرء. وحسب بعض الأخبار كان الحسن قد أصبح قدرياً بواسطة معبد الجهني. إذ يقول يونس بن عبيد: «لقد شهدت كيف كان الحسن يؤنب معبداً ويقول: إنَّه ضال ومضلِّل؛ ولكن بعد ذلك عرف معبد كيف يتقرب منه («تلطف به») وألقى في روحه ما ألقاه»[3]. [وتجدر الإشارة إلى أنَّ المصدر نفسه يحتوي على روايات متعددة لا يرد فيها إلَّا حكم الحسن الرافض لمعبد].

---

(1) ابن سعد، ج6، ص122، السطر 4.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص122، الأسطر 7 ـ 9.

(3) ابن عساكر «التاريخ الكبير لدمشق».

بالمقابل هناك شواهد أخرى: «كان أهل القدر ينتحلون الحسن بن أبي الحسن، وكان قوله مخالفاً لهم، كان يقول: يا ابن آدم لا ترضِ أحداً بسخط الله ولا تطيعنَّ أحداً في معصية الله ولا تحمدنَّ أحداً على فضل الله ولا تلومنَّ أحـداً فيما لم يؤتك الله، إنَّ الله خلق الخلق والخلائق فمضوا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنَّه مزداد بحرصه في رزقه فليزدد بحرصه في عمره أو يغيّر لونه أو يزيد في أركانه وبنانه»[1].

من هذا القول للحسن لا يستنتج ما يريده المدافع عنه. فالتعاليم التي تبناها الحسن بخصوص التحديد المسبق للأرزاق لها، كما سبق ورأينا[2]، معنى جبري[3].

يبقى تحريم المديح والتأنيب، لأنَّ الممدوح والمؤنب هو، بصورة غير مباشرة، الله الذي خلق الإنسان هكذا كما هو. ولكن هنا أيضاً الجبرية هي السائدة، ولكن في الجبرية لا يصح أبـداً إلى الجانب الإلزامي في الخطاب. ولو قدّم المؤنب النظرة نفسها كاعتذار، لكان الحسن قد قال شيئاً آخر مختلفاً جوهرياً. وممَّا هو مهم المقطع الذي نقله ماسينيون ص179 Essai [آلام الحسين بن منصور الحلّاج مقال في أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي] من «قوت القلوب» ج1، ص128:

---

(1) ابن سعد، ج6، ص127 .

(2) ص59.

(3) حسب ما ذكره شيدر (ص53) كان الحسن يقول أيضاً: إنَّ الأسعار يحددها الله. ولقد أثارت فيما بعد المسألة الاقتصادية بشأن سبب تشكل الأسعار جدلاً عقائدياً حاداً (الجرجاني، **شرح المواقف**، القاهرة 1325، ص173).

«لما علم الحسن أنَّ عمرو بن عبيد يقول: إنَّ الله لا يحدد مسألة ثم يعاقب عليها قال: «ويلك، إنَّ الله لا يعاقب لأنَّ أحكامه يجري تنفيذها وإنَّما لأنَّ أمره يُخالف». ويقدم أبو طالب المكي لذلك التفسير التالي: «تفسير ذلك أنَّ ما حكمه الله تعالى منفرداً به لم يجعل فيه أمراً ولا نهياً لا يعذب عليه لأنَّه لم يجعل للعبد مدخلاً فيه بشهوة ولا فعل، وأنَّ ما قضاه على العبد ممَّا أدخله فيه بقصده وشهوته عذبه، عليه وهذا من شؤم النفس وتكدير الخلق إنَّها إذا أدخلت في شيء انقلب عليها شره».

علينا أن نفهم قول الحسن، إن كان أصلياً فعلاً، بصورة أبسط على أنَّه، كممثل للتقوى العملية، يرفض المقابلة بين التحديد المسبق للحدث من الله وحقيقة الأوامر التي يعطيها، كنقيضين فكريين يلغي أحدهما الآخر.

الأفكار التي يذكرها ماسينيون[1]. تشير إلى أنَّ الحسن لم يكن منطقياً تماماً في مسألة القدر، وهذا يتفق أيضاً مع الشواهد التي ذكرناها.

وفي هذا السياق قد يندرج أيضاً القول الذي يذكره ماسينيون في كتابه Recueil de texts [مجموعة من النصوص غير المنشورة المتعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام] (ص4): «المؤمن يحسن الظن بربه فيحسن العمل، والمنافق يسيء الظن بربه فيسيء العمل». لأنَّنا بعد كل ما نعرفه عن الحسن لا يمكن أن يكون سوء ظن المنافق بربه إلَّا رفضاً للاعتقاد، حسبما جاء في الرسالة التي وجهها إلى عبد الملك بن

---

(1) ماسينيون ص610، 612، 678.

مروان[1]، بأنَّ الله يجبر البشر على التصرف السيئ، أي يقودهم إلى الضلال، ثم يعاقبهم على ذلك بعد ذلـك. فالمنافق يتذرع بحجَّة المحدد مسبقاً لكي يتملص من المسؤولية عن أعماله ويتصرف لذلك سيئاً، بينما يستطيع المؤمن أن يكون واثقاً بأنَّ الله قد أعطاه الإمكانية لأن ينال الثواب في الآخرة بأعماله الصالحة. وهذا الرأي يتفق مع القول المذكور في «حلية الأولياء» بأنَّ الحسن يعبر عن ذلك عند تفسيره للآيتين: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ۞ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾[2]. قال: إنَّ المؤمن أحسن الظن بربّه فأحسن العمل وإنَّ المنافق أساء الظن بربه فأساء العمل).

فالحسن لا يعطي لهاتين الآيتين التفسير المعتاد: «كنت أظن أنَّ وضعي سيكون سيئاً يوم الحساب لكن الله عفا عني»، وإنَّما التفسير المذكور عند الـرازي كتفسير خامس: «كنت أظن في هـذه الدنيا الوصول إلى هذه المرتبة الكريمة بفضل أعمالي الصالحة، ولكن الآن أصبح ظني مؤكداً». أي إنَّ «حسن الظن» يكمن في الثقة بأنَّ الله قد أعطى الإنسان الإمكانية لأن ينال الخلاص بأعماله. فالتبرير بالأعمال وليس بالعفو ـ لكن هذا يعد قدرياً جداً بالمفهوم الحسني[3].

والآن هناك تلك الرسالة التي أرسلها الحسن لعبد الملك بن مروان التي يعرض فيها بناءً على طلبه، أو بالأحرى طلب واليه الحجاج[4].

---

(1) انظر أدناه.

(2) سورة الحاقة، الآيتين: 19 ـ 20.

(3) هذه النقطة تعدّ، إلى جانب ما ورد في ص78، مثالاً على التفسير المستقل للحسن للقرآن، والذي يستخلص من النص أكثر ممَّا هو واضح فيه.

(4) ابن المرتضى، **المنية والأمل**، تحرير أرنولد، ص12.

موقفه من مشكلة القدر. يقدم ابن المرتضى بعض القطع منها[1]. لكنَّها موجودة كاملة في مجموعة المخطوطات Kőprülü 1580 الغنية بالأبحاث النادرة. ورسالة الحسن موجودة هناك في الأوراق 424 أ ـ 427 ب. والوثيقة مهمة جداً إلى درجة أنَّنا لا بُدَّ لنا من نشرها بنصها الحرفي. وأنا أتخلى متعمداً عن تحليل مضمونها لأنَّ المرء يجب أن يقرأ هذه الرسالة الحادة جداً بنصها الأصلي لكي يتمكن من فهمها بشكل صحيح وإدراك أهميتها. وعلى القارئ أن يحكم بنفسه ما إذا كانت الآراء الواردة في هذه الرسالة تناسب شخصية الحسن الدينية وتقواه أم لا. وكان ابن تيمية قد عرف العلاقة بين قدرية الحسن وبين دعوته إلى التوبة، عندما ذكر قول أحمد بن حنبل: الناس يقولون عن كل شخص: إنَّه قدري عندما يحاسبهم بشدة على ذنوبهم، ثم يضيف: ولهذا السبب يعتبرون الحسن قدرياً لأنَّه كان شديد الإنكار للمعاصي ناهياً عنها[2].

قيل للإمام أحمد كان ابن أبي ذئب قدرياً، فقال الناس: كل من شدّد عليهم المعاصي قالوا هذا قدري، وقد قيل لهذا السبب نسب إلى الحسن القدر لكونه كان شديد الإنكار للمعاصي ناهياً عنها.

إنَّ التحليل الكامل لهذه الرسالة وتقييمها من ناحية التاريخ الديني سيتجاوز حدود هذا البحث. إلَّا أنَّنا يجب أن نتطرق باختصار إلى السؤال عمَّا إذا كانت هذه الوثيقة أصلية أم لا. الشهرستاني ينفي أصالتها[3]. لكن انتقاده مستمد من الميول الأرثوذكسية[4] المثالية

---

(1) الجزء الأول، ص12 ـ 14.

(2) **منهاج السُّنَّة**، ج1، ص298.

(3) الشهرستاني، كتاب **الملل والنحل**، ص32.

(4) الأُرْثُوذُكْس: هي كلمة مشتقة في جزئها الأول من كلمة أرثوذ وأصلها من اللغة

المعروفة ولذلك لا وزن له. فمن يمكن أن يكون قد دس مثل هذه الوثيقة؟ فالأرثوذوكسية المحافظة كان لها مصلحة في أنَّ تمحي البقعة القدرية من على الصفحة الدينية للمعلم الكبير أو أن تغطيها بستار من الصمت. أما المعتزلة فقد انفصلت عن الحسن في فترة نشوئها، فضلاً عن أنَّ ممثليها لم يشعروا أبداً، حسب علمنا، بحاجة إلى تدعيم فرضياتهم بأقوال لشخصيات مشهورة. في أحسن الأحوال يدخل في الاعتبار أوائل المعتزلة الذين لا نعرف طرقهم في المحاججة، أي على سبيل المثال حسب الشهرستاني، واصل بن عطاء. ولكن حتى لو حاول البعض نسب «الرسالة» إلى واصل بن عطاء، من أجل إنقاذ الحسن من القدرية، فإنَّ هذا لن يغيِّر شيئاً من الحقيقة أنَّ هذه الرسالة هي أقدم رسالة وصلتنا عن القدر وتعدّ بالتالي وثيقة عقائدية تاريخية من الدرجة الأولى. وممَّا يؤيد قدمها أنَّها تطرقت إلى مشكلة خلق ابن الزانية التي تعرفنا عليها كموضوع لبدايات الجدل حول موضوع القدر. أي إنَّ بدايات القدرية تقع في الفترة التي عاش فيها الحسن. في أول الرسالة الموجهة إلى الحسن يتهم بأنَّه قد طرح «الكلام» عن القدر، الأمر الذي لا ينفيه في جوابه. ومهما بدا هذا في بادئ الأمر غريباً، فإنَّه ليس مستحيلاً لأنَّه عندما تبدأ شخصية بارزة مثل الحسن بتبني فكرة من الأفكار فإنَّه ليس مستبعداً

= اليونانية وتعني («الصواب» أو «الصحيح» أو «قويم») وجزؤها الثاني من كلمة دوكسا (doxa) التي تعني («الرأي» أو «الاعتقاد»، وترتبط بكلمة دوكين ومعناها «يُفكر»)، وتُستخدم بصفة عامة للإشارة إلى الالتزام بالأعراف المُتَّفق عليها، ولا سيما إلى العقيدة الدينية المرتبطة بالديانات ويعني المفهوم الضيِّق للمصطلح: «الالتزام بالعقيدة المسيحية كما مثلتها المذاهب في الكنيسة القديمة». [ماجد شُبَّر].

أن يوصف بأنَّه هو الذي طرح هذه الفكرة على الرغم من وجود أُناس قبله طرحوها ولكن غير مهمين.

وإذا ما استندنا إلى حجج لغوية فإنَّنا نشير إلى أنَّ تعبير «المعاينة» الذي يستعمله الحسن مراراً في خطبه، قد سيطر على الشرح في الرسالة على امتداد عدة أسطر (ص129ـ130). كما أنَّ تفسير الحسن المتميز للقرآن والذي لا يخلو بين حين وآخر من القسر، له ما يوازيه في الخطب والمواعظ. وأخيراً فإنَّ أخلاق الرسالة التي تصرّ على المطالبة المريرة بالأداء الإيجابي وبالنشاط الديني الفاعل، والتي تنزع بلا هوادة كل سند للمستسلمين والسلبيين، تتفق جداً مع فكر الحسن وروحه بحيث إنَّني لا أرى سبباً موجباً للشك في صحة نسب الرسالة إلى الواعظ الكبير. ولكني بذلك أترك القرار إلى القارئ نفسه.

الفصل الخامس

التأثير التاريخي اللاحق لأفكار الحسن البصري

إحدى مهام المؤرخ بيان مدى تأثير ظاهرة تاريخية على تشكل الحياة السياسية والفكرية في زمانها وفي الأزمنة اللاحقة. وللأسف لا يوجد في العلوم الإسلامية في وضعها الحالي إلَّا أبحاث متواضعة جداً عن متابعة مثل هذه المشاكل. إلَّا أنَّ معرفتنا بالمصادر، ونحن نعترف صراحة أنَّها بدائية جداً، لا تمكننا من معرفة أسباب وتأثيرات الأحـداث التاريخية في التاريخ الفكري للإسلام بجميع جوانبها وتعقيداتها بحيث نتفادى التقليل من أهمية بيانات مهمة أو نبالغ في إعطاء عامل منفرد أهمية أكبر ممَّا هو في الواقع.

ولذلك سنقتصر هنا على طرح السؤال عن الجوانب في شخصية الحسن المتميزة التي لقيت استمرارية في العالم الفكري للإسلام من بعده، دون أن ندّعي كل مرة أنَّ هذه الاستمرارية مشروطة بظاهرته التاريخية وحدها.

إنَّ ما حاولنا إبرازه أعلاه عن الموقف الأساس للحسن، والمتمثل في النظر الدائم للحياة الدنيوية بمنظار الآخرة والخوف الدائم من الحساب في العالم الآخر، وما يترتب على ذلك من حزن ومن شعور دائم بعدم الاطمئنان، لم يجد، مهما بدا هذا للوهلة الأولى غريباً، استمرارية تستحق الذكر في الزمن اللاحق. بل بالعكس، فعند علماء الدين يسود بصورة عامة توقع الدخول الأكيد إلى الجنَّة. وما ينقصهم من الأعمال الصالحة يعوّض بشفاعة النبي ـ التي لا نجد لها أثراً عند

الحسن ـ هذا بصرف النظر عن أنَّ مجرد الإيمان بالله وبرسالة نبيه يضمن الجنَّة.

ولكن عند الورثة الشرعيين لتقوى الحسن، الصوفيين، ما لبثت صورة الله أن تحولت من حاكم آمرٍ ناهٍ، ومن قاضٍ يعاقب الناس على أفعالهم. فالله عندهم هو موضوع للشوق وللتأمل الروحي وانعدام الذات، وبهذه الهيئة الجديدة يدخل الله إلى مركز الشعور وتتراجع أهمية تعاليمه ومؤسساته وجنَّته وناره. إذ أصبح الشعار: «بعيداً عن الكعبة إلى رب الكعبة، بعيداً عن الجنَّة إلى رب الجنَّة». فقط المعتزلة يبدو، حسب الشواهد الشحيحة المتوفرة لنا عن تفاهم، قد تابعوا «تشديد المعاصي» بمفهوم الحسن، ولكن لا نجد عندهم ذلك الدفء في الشعور الديني والذي يعطي تقوى الحسن تلك الصبغة المتميزة ويجعلها أقرب من الصوفيين.

وممَّا استمر في بادئ الأمر طريقة الحسن في مراقبة الذات، وعلى الأخص عند الحارث المحاسبي. ولكن عند الحارث نفسه يبدأ الطابع الأخلاقي لهذه المراقبة الذاتية بالانحراف بطريقة مميزة. والغاية النهائية لهذا التطور هي أنَّ المرء لم يعد يدقق الأعمال الخارجية وإنَّما فقط الحالة النفسية الداخلية والانفعالات الروحية والمشاعر الظاهرة التي تقيّم بعد ذلك إمَّا إيجاباً أو سلباً. فالأخلاق الدينية تصبح تصوفاً شعوريّاً.

كما واستمر أيضاً رأي الحسن بواجب الأخـوة والاستعداد للتضحية في سبيل الآخرين، ليس فقط في الأعمال المتصوفة مثل الغزالي في «إحياء علوم الدين» وإنَّما أيضاً في الحياة المجتمعية.

ولذلك تعتبره «روابط الفرسان»، التي تعتبر الاستعداد للتضحية وكرم الضيافة من أعلى الواجبات، نموذجاً لجميع المشايخ.

كما واستمر أيضاً مبدأ الحسن القائم على عدم التدخل في الحياة السياسية والتخلي عن «تغيير المنكر» بالقوَّة ورفض «السيف». فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحدِّ السيف عند الضرورة يشكل، كما هو معروف، أحد «أُصول» المعتزلة الأوائل[1]. في الفكر الذي يطرحه الأشعري لا وجود كلياً لذلك، ولكن يعود إلى المعتقد بصيغة معتدلة تتفق بصورة عامة مع طريقة الحسن ولكن كـ «فرع» فقط، وبالتحديد كواجب مفروض فقط على بعض الناس («فرض الكفاية»)[2].

واستمرت أيضاً «قدرية» الحسن. فقد تبناها المعتزلة بصيغة أكثر حدّة وأدخلوا عليها عناصر تأملية دوغماتية نظرية.

وأخيراً ممَّا استمر أيضاً موقف الحسن، وموقف الكثيرين غيره من الأتقياء في زمانه، الرافض............ الدنيوية ـ ما لم يتعلق الأمر بالجمعيات الخيرية التي يعملها المرء تحسباً لليوم الآخر ـ ولكل نفقة تتعلق بطلاء البيوت وزخرفتها، وباختصار كل ما يمكن أن يكون غاية في هذه الدنيا. فهذه الأفعال تنتمي إلى الأمل في حياة طويلة («طول الأمل») الذي لا تكلّ الدوائر التقية من اعتباره حماقة.

وهكذا تعود الطرق من مواقع مختلفة إليه. فاتجاهات دينية متناقضة تعتبره، وليس بدون حق، من رجالها ولذلك تصحّ بالمعنى التاريخي تلك الكلمة الجميلة التي لخص فيها قتادة حكمه على

---

(1) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، الجزء الأول، ص278.

(2) الجرجاني، **شرح المواقف**، ص374.

الحسن لما بلغه نبأ وفاته تجاه الملاحظة المقللة من قدره التي قالها أحد الزوار بأنَّ الحسن «كان غُمس في العلم غمساً» إذ قال: «كلا، والله، لقد ثبت فيه وتحقّنه وتشرّبه، والله لا أحد يكره الحسن إلَّا إذا كان حرورياً»[1].

---

(1) ابن سعد، ج7، ص127.

الفصل السادس

رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري وردّ الحسن البصري على رسالة عبد الملك بن مروان

تحقيق رسالة الحسن البصري
إلى عبد الملك بن مروان[1]

تحقيق هـ. ريتّر

رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري[2]:

من عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين إلى الحسن بن أبي الحسن البصري سلام عليك[3] فإنّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلّا هو[4] أما بعد فقد بلغ[5] أمير المؤمنين عنك[6] في وصف القدر[7] ما لم يبلغه

---

(1) تمَّ تحقيق هذه الرسالة استناداً إلى كتاب «المنية والأمل» في شرح كتاب «الملل والنحل» للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي والمشار إليه بكلمة Munja، وإلى مخطوطتين هما:
- مخطوطة آيا صوفيا Aya Sofya رقم 3998 المشار إليها بالحرف A.
- مخطوطة كوبرولو Köprülü رقم 1598 المشار إليها بالحرف K.

(2) متوفرة في أ (مخطوطة آيا صوفيا 3998) a- a (S. S. 68 Z. 10) Vorhanden in (= Aya Sofya 3998) a. ... نسخة كتاب عبد الملك بن مروان إلى الحسن بن أبي الحسن البصري A.

(3) أما بعد فإنّي A.

(4) ... وأسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله وبعد A.

(5) ... بلغني مخطوطة كوبرولو (K (m Köprülü 1589.

(6) قول في A.

(7) مخطوطة كوبرولو ص6. Om.K

مثله عن أحد ممَّن مضى[1] ولا يعلم أمير المؤمنين أنَّ أحداً أدركه من الصحابة تكلم به وفيه بالذي بلغ أمير المؤمنين عنك، وقد كان يعلم منه صلاحاً في حالك وفضلاً في دينك ودراية في الفقه وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول[2] منك فاكتب إليه بقولك في ذلك والأمر الذي به تأخذ أعن رواية عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أم عن رأي رأيته أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإنَّا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك ،فحصّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.

رسالة الحسن البصري الى عبد الملك بن مروان:

من الحسن البصري لعبد الله عبد الملك[3]، سلام عليك يا أمير المؤمنين[4]، ورحمة الله[5] فإنِّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلَّا هو... أما بعد أصلح الله أمير المؤمنين وجعله من[6] أوليائه الذين يعملون[7] بطاعته ويبتغون رضوانه[8] ويسارعون في اتباع ما أمرهم به[9] فإنَّ

---

(1) ... ولا نعلم أحداً تكلم به ممَّا أدركنا من الصحابة رضي الله عنه كالذي A.

(2) ... من قولك فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي A.

(3) ... بسمله لعبد الملك أمير المؤمنين من الحسن بن أبي الحسن البصري A .

(4) سلام الله A.

(5) ... om. A

(6) الولاة A.

(7) ... بطاعة الله ويتبعون رسوله A.

(8) A: مخطوطة آيا صوفيا.

(9) ب ـ ب مختصرة في «منية» تحرير آرنولد 9ـ1ـ13. b-b Gekürze in Munja 13 .ed, Arnold 13

أمير المؤمنين أصلحه الله أصبح في قليل من كثير مضوا[1]، والقليل من أهل الخير منظور إليهم[2] ومعلول عليهم ومقتدى بأعمالهم، وقد أدركنا يا أمير المؤمنين[3] ـ أصلحك الله ـ من السلف الذين[4] عملوا بأمر الله ورووا حكمته واستنوا بسُنَّة رسول الله ﷺ[5] وكانوا لا ينكرون حقاً[6] ولا يحقون باطلاً ولا يلحقون بالرب إلاَّ ما ألحق الرب بنفسه، ولا يحتجون إلَّا بما احتجَّ الله به على خلقه في كتابه[7]، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[8] فأمرهم الله بعبادته التي لها خلقهم[9]، وما كان الله ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنَّه تعالى ليس بظلَّام للعبيد، ولم يكن أحد ممَّن مضى من السلف[10] ينكر هذا القول[11] ولا يجادل فيه، لأنَّهم كانوا فيه على أمر واحد متفقين[12]، وإنَّما أحدثنا الكلام فيه حيث أحدث الناس النكرة له[13] وارتكبوا الأهوية المضلّة

---

(1) Om. A.

(2) ... ومغفول عنهم، أ منية Munja.

(3) ... om A.

(4) ... قاموا لأمر منية Münja.

(5) ... فكانوا لا ينكرون A فلم يبطلون منية Münja.

(6) ... ولا يلحقون باطلاً بالرب K.

(7) ... فإنَّ الله تبارك وتعالى يقول وقوله الحق A وقوله الحق منية Münja.

(8) سورة الذاريات، الآيتان: 56 ـ 57.

(9) ولم يكن ليخلقهم A ولم يخلقهم منية Münja.

(10) ... يذكر ذلك منية Münja.

(11) ... ولا يحاول عنه A..

(12) ... (S. 70 Z. 5) ولم يأمروا بشيء منكر كما قال الله تبارك وتعالى A.

(13) Münja منية: فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمتمسكين =

والذنوب الموبقة وحرّفوا كتاب الله وليس دين الله بالأماني؛ قال الله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[1] فكل قول ليس عليه برهان من كتاب الله فهو ضلالة قال الله تعالى: ﴿هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[2] يعني فيما كذبتم به عليّ وابتدعتم بأهوائكم: ﴿فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾[3] فافهم يا أمير المؤمنين ما [...][4]... عليك الكتاب ودع عنك أهواء من لا يعلم بقضاء الله وحكمه، فإنَّ الله يقول ذلك بأنَّ الله لم يكن مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم، فكان بدءُ النعمة من الله تعالى وكان التغيير من العباد لمخالفتهم ما أمرهم به كما قال الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ * جَهَنَّمَ﴾[5] فكانت النعمة من الله تعالى والتبديل من العباد لأنَّهم تركوا ما أمرهم به وعملوا ما نهاهم. عنه قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[6] وما نهى الله عنه فليس منه لأنَّه[7] لا يرضى[8] ما سخط ولا يسخط ما رضي، لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ

= بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به المهلكات.

(1) سورة النساء، الآية: 123.

(2) سورة البقرة، الآية: 111.

(3) سورة القصص، الآية: 75.

(4) كتاب «المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل».

(5) سورة إبراهيم، الآيتان: 28 ـ 29.

(6) سورة الأنعام، الآية: 151.

(7) جاءت في كتاب (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) ص13 الأسطر 9ـ 11 مع اختصارات .init Kürzungen om. K 11-a-a Münja, 13, 9

(8) ... ما يسخطه من العباد Münja المنية.

لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾[1] فلو كان الكفر من قضاء الله وقدره لرضيه ممن عمله، وما كان الله ليقضي قضاء ثم لا يرضى بقضائه. وليس الجور والظلم من قضاء الله، ولكن قضاءه أمره بالمعروف والعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، قال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[2] فهذا يا أمير المؤمنين كتاب الله ينطق ومن أحسن من الله حديثاً: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[3] ولم يقل قدر فأضلّ، لقد بيَّن الله لعباده وما تركهم في لبس من دينهم ولا شك من أمرهم حتى إنَّه جعل الهداية من نفسه والضلالة من نبيه فقال: ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ﴾[4] أفترضى لمحمد ﷺ أن يكون الضلال منه إن ضلّ وتسخط ذلك لأنفسنا؟ وقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾[5] ولم يقل إنَّ علينا للضلال فأنزل كتاب الله يا أمير المؤمنين على منازله ولا تحرفه وتتأوله غير تأويله، فما كان الله لينهى العباد عن شيء في العلانية ثم يقدرهم عليه في السر كما يقول الجاهلون الغافلون ولو كان ذلك ما كان يقول: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾[6] ولكان قال سبحانه: اعملوا ما قدرت عليكم، وما كان يقول: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[7] ولكان يقول: من شئت فليؤمن ومن شئت فليكفر، وقال

---

(1) سورة الزمر، الآية: 7.

(2) سورة الإسراء، الآية: 23.

(3) سورة الأعلى، الآية: 3.

(4) سورة سبأ، الآية: 50.

(5) سورة الليل، الآية: 12.

(6) سورة فصلت، الآية: 40.

(7) سورة الكهف، الآية: 29.

جلَّ ذكره: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[1] وأمره قدره وقدره أمره أنّه لا يأمر بالفحشاء والمنكر، ولقد قال ذلك قوم فعاب الله عليهم بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2][3] فكتاب[4] الله نور عند الظلمة وحياة عند الموت، فما[5] ترك الله للعباد حجّة بعد الكتب والرُّسل[6]: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[7][8]. ففكّر[9] يا أمير المؤمنين في قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[10][11]. وذلك أنَّ الله قد جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون[12] ليستحق المحسن الجنَّة ويستحق المسيء النار[13] أولو كان[14] الأمر كما[15] ....

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 38.

(2) سورة الأعراف، الآية: 28.

(3) K. add ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾ [الأعراف: 29] وكان نهيه ﴿عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

(4) فكان K.

(5) وما K.

(6) ... للعباد بعد الكتاب والرسول حجّة وقال عزَّ وجلَّ A.

(7) سورة الأنفال، الآية: 42.

(8) A add: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 42].

(9) تفكر K.

(10) سورة المدثر، الآية: 37.

(11) A add: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38].

(12) ... وابتلاهم لينظر كيف يعملون وليبلوا أخبارهم فلو A.

(13) أ. أ ـ (السطر 14) موجود في أ. a-a (Z.14) Vorbanden in A.

(14) K. om.

(15) يذهب A قال منية Münja.

ذهب إليه[1] المبطلون لما كان إليهم[2] أن يتقدموا ولا يتأخروا ولما كان لمتقدم[3] حمد، ولا على متأخر لوم فيما عمل[4] لأنَّ ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم، ولكنَّه[5] شيء عمل بهم[6]، ولكان الله قال فيما ذكر من جزائهم جزاء بما عمل بهم وجزاء بما كتبت لهم، ولما كان قال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[7] [8]. ولقد خالف القوم يا أمير المؤمنين كتاب الله وحرّفوه وما كان قول الله ليكذب [بعضه] بعضاً بلهو كما وصف أحسن الحديث كتاباً متشابهاً يشبه بعضه بعضاً ولا يخالف بعضه بعضاً لأنَّه: ﴿تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾[9]، ثم فكّر يا أمير المؤمنين في قوله: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾[10] فقد جعل في طبع ابن آدم بالإلهام أن يعرف الفجور من التقوى ثم قال تعالى: [11]﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[12] فلو كان هو الذي دسَّاها[13] ما خيَّب نفسه؛ ثم فكّر يا

---

(1) المخطئون منية A. Münja.

(2) لهم A.

(3) أجر فيما عمل A.

(4) ... قوم فيما لم يعمل.

(5) ... من عمل ربهم A.

(6) المقصود بها مخطوطة كوبرولو Kőprülü.

(7) سورة السجدة، الآية: 17.

(8) ب. ب ـ مختصرة في «المنية» 13، 11 ـ 13 13-b-b Gekürze in Münja 13. 11 13.

(9) سورة فصلت، الآية: 42.

(10) سورة الشمس، الآيتان: 7 ـ 8.

(11) موجودة في مخطوطة آيا صوفيا المنية 3-a-a Münja 14, 1.

(12) سورة الشمس، الآيتان: 9 ـ 10.

(13) Münja U (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل).

أمير المؤمنين في قوله: ﴿قَالُواْ رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَٰذَا فَزِدۡهُ عَذَابًا ضِعۡفًا فِي ٱلنَّارِ﴾[1][2]. فلو كان الذي قدّم لهم ذلك[3] [... ولكن الله قد بيّن لنا من قدّم لهم ذلك ومن أضلهم فقال[4]: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[5] فالسادة والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها، [ثم فكّر يا أمير المؤمنين] في قوله[6]: ﴿رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيۡنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ نَجۡعَلۡهُمَا تَحۡتَ أَقۡدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلۡأَسۡفَلِينَ﴾[7] وقال عزّ من قائل: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[8][9] يقول: عرفناه الطريق إمَّا أن يشكر فنجازيه وإمَّا أن يكفر فنعاقبه على كفره: ﴿وَمَن يَشۡكُرۡ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٞ﴾[10] وكذلك[11] قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَضَلَّ فِرۡعَوۡنُ قَوۡمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾[12] فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله فرعون الذي أضلّ قومه ولا نخالف الله في قوله ولا نجعل من الله إلّا ما رضي

---

(1) سورة ص، الآية: 61.

(2) كما قال فزده A.

b-b (S. S. 72 Z. 8) Vorbunden in A. jedouh an andorer Btelle und milmehriachem Plus und Minua Gegenuber K.

(3) انظر ص 5 في الأصل.

(4) .om. K...

(5) سورة الأحزاب، الآية: 67.

(6) ... لأن الله تعالى يقول A.

(7) سورة فصلت، الآية: 29.

(8) سورة الإنسان، الآية: 3.

(9) ... إمَّا يشكر هدايتنا له السبيل وإنعامنا عليه وإمَّا أن يكفر فمن A.

(10) سورة لقمان، الآية: 12.

(11) .om. K ...

(12) سورة طه، الآية: 79.

لنفسه فإنَّه قال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ * وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾[1] فالهدى من الله والضلال من العباد، ثم فكر يا أمير المؤمنين في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾[2] وقوله[3]: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾[4] وقوله: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾[5] [و]قال[6] تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[7] فكان بدء الهدى من الله تعالى وكان بدء استحقاقهم العمى بأهوائهم المضلة، ولا يطولن عليك يا أمير المؤمنين كلامي وكتابي فإنَّ فيه الحجج الواضحة على من برأ نفسه ونسب الظلم إلى ربه وأقدّم أبانا آدم وهو أحق من يقتد[ى] به حين قال إذ عصى ربه: ﴿ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[8] ولم يقل: هذا قضاؤك وقدرك، وكذلك قال موسى حين قتل النفس قال: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ * قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ﴾[9] فموسى يقول: هذا من الشيطان والجاهل: هذا من فعل الرحمن وما كان أحد ممَّن قصّ الله علينا في كتابه إلَّا وهو معترف بذلك، قال الله تعالى[10]: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ

---

(1) سورة الليل، الآيتان: 12 ـ 13.

(2) سورة الشعراء، الآية: 99.

(3) ... om. K.

(4) سورة طه، الآية: 85.

(5) سورة الإسراء، الآية: 53.

(6) ب ـ انظر الملاحظة ب ـ ب، ص 71 b. sicho Anrn. b-b Seite 71.

(7) سورة فصلت، الآية: 17.

(8) سورة الأعراف، الآية: 23.

(9) سورة القصص، الآيتان: 15 ـ 16.

(10) ... om.k.

﴿مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1] وليس في الناس أحد يُقال له أنت صاحب الظلم ومنك بدؤه إلَّا كره ذلك فيجعلون له ما لا يرضونه ويجعلون لأنفسهم ما يشتهون، ولم يهلك في هذا إلَّا قوم في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاه منه ابتغاء الفتنة[2] فيجادلون فيقولون قد قال الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ﴾[3] ولا ينظرون إلى ما قبل ذلك وما بعده ولو تدبروا ما قبل الآيات وما بعدها ممَّا يدلُّ عليها لم يضلوا قال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[4][5]. فما شاء أثبت[6] الذين آمنوا بإيمانهم وصلاحهم ويضل الظالمين بنفيهم وعدوانهم، وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[7] فإنَّما أزاغ قلوبهم لما زاغوا، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ

---

(1) سورة المائدة، الآية: 30.

(2) أ ـ أ ـ (ص73 السطر 4) وجاءت في كتاب «المنية» 13، 13 ـ 16 بالصيغة التالية: إنَّ أهل الجهل قالوا: إنَّ الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتبيَّن لهم أنَّ الله تعالى لا يضل إلَّا بتقدم الفسق والكفر لقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: 27] أي يحكم بضلالهم وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟﴾ [الصف: 5] إلخ.

in loigender Form. 16-a-a (Boite 73 Z. 4) Vorhaniton Münja 13, 13

(3) سورة الرعد، الآية: 27.

(4) سورة إبراهيم، الآية: 27.

(5) S. 70 من عمل ربهم أو إذا لقال nach b-b Deon Stuek in A. oingoleitet mit
ب ـ ب هذه القطعة في A تسبقها جملة... بعد ... ص70 Anm 170 70.

(6) شاء إ[نَّه] يثبت oder شاء [إنَّه] أثبت So ms. Lion.

(7) سورة الصف، الآية: 5.

بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾[1][2]، وممَّا نازعوافيه قوله: ﴿أَفَمَنۡ حَقَّ عَلَيۡهِ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾[3] قد بيَّن للخلق من الذي حقَّت عليه كلمة العذاب بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓاْ أَنَّهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[4] وإنَّما حقَّت كلمة العذاب عليهم بعدما عملوا بالفسق، وممَّا ينازعون فيه قوله: ﴿كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تُؤۡمِنَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾[5] والإذن التخلية فقد خلَّاها والإيمان وجعل لها قدرة عليه وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾[6] وما كان الله ليبعث رسولًا ليطاع ثم يحول بين خلقه وبين طاعته ما أبعد هذا من وصف الله وعدله[7] وحكمه، وممَّا ينازعون فيه قوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾[8] [وقوله]: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[9] صدق الله لم يكن ليشاء الخير إلَّا أن يشاء لنا فمن مشيئته لنا الخير قبل أن نشاء أن دلنا عليه وبيَّنه لنا وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[10] وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ

(1) سورة البقرة، الآيتان: 26 ـ 27.
(2) c-c Vorhanden in A.
(3) سورة الزمر، الآية: 19.
(4) سورة يونس، الآية: 33.
(5) سورة يونس، الآية: 100.
(6) سورة النساء، الآية: 63.
(7) وحكمته ربما vielioicht تقرأ في المخطوطة هكذا: أثبت [أنّه] شاء هكذا مخطوطة أو يثبت [إنّه] شاء.
(8) سورة المدثر، الآية: 37.
(9) سورة التكوير، الآيتان: 28 ـ 29.
(10) سورة البقرة، الآية: 185.

﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[1] وما كان الله يريد أن يتوب علينا ويمنعنا أن نتوب أو قد منعنا ذلك، وينازعون فيما خلق من أولاد الزنا وغيرهم وليس يعذب الله الزاني على الولد وإنَّما يعذبه على مخالفة أمره وهو زناه الذي هو غير الولد، وإنَّما مثل الزاني الذي يمنع النطفة في غير حقها مثل الزارع الذي يبذر بذره في غير أرضه، ثم أن ينبت ما يشاء منه وما لا يشاء لا ينبته، وينازعون في قوله: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾[2] فيتأولون ذلك برأيهم في الكفر والإيمان والطاعة والمعصية وليس ذلك كذلك فذا[3] (؟) هذه المصائب في الأموال والأنفس والثمرات فخبرنا بذلك وأنَّه مبتلينا في هذه الدنيا بالشدة والرخاء والفقر والغنى لكيلا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح من متاعها فرح [مَن] ببطره، ثم بيّن لنا لمن (؟) صبر فقال: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۞ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۞ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[4] ولو كان هذا في الإيمان والكفر ما كان يقول: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[5] بل كان يقول: لكيلا تأسوا على ما فاتكم من الإيمان ولا تفرحوا بما آتاكم منه، فعلامَ يحزن الإنسان إذا لم يحزن على ما فاته من دينه والله تعالى يقول: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[6]

---

(1) سورة النساء، الآيتان: 26 ـ 27.

(2) سورة الحديد، الآية: 22.

(3) فإنَّما حقاً I. wohl.

(4) سورة البقرة، الآيات: 155 ـ 157.

(5) سورة الحديد، الآية: 23.

(6) سورة يونس، الآية: 58.

فالحق واضح لمن ينتبه ولكن أكثرهم يجهلون، واعلم يا أمير المؤمنين إنَّ [الله تعالى] أعدل وأنصف من أن يعمي عبداً ثم يقول له أبصر وإلّا عذبتك أو يصمّه ثم يقول له اسمع وإلّا عذبتك أو يخرسه ويقول له تكلم وإلّا عذبتك، هذا يا أمير المؤمنين أوضح من [أن] يخفى على ذي عقل، وينازعون في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[1] ويتأولونه إنَّ [الله تعالى] خلق العباد في بطون أُمَّهاتهم [أشقياء] وسعداء فلا سبيل لمن أشقاه إلى السعادة ولا سبيل لمن أسعده إلى الشقاء، ولو كان الأمر على ما يتأولونه لمَّا كانت [كتب] الله ورسله تعني شيئاً ولكان دعاء الرسل إيَّاهم إلى التقوى وحثّهم على الصلاح لا يعني شيئاً ولا منفعة فيه، ولكن التأويل غير ما ذهبوا إليه، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾[2] يعني يوم القيامة ثم قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[3] فالسعيد ذلك اليوم هو المتمسك اليوم بأمر الله العامل به والشقي ذلك اليوم هو المضيع لأمر الله المستخف بدينه[4]. واعلم يا أمير المؤمنين أنَّ من المخالفين لأمر الله وكتابه وعدله قوم يفرطون في أمر دينهم ويحيلون بجهلهم على القدر ثم لا يرضون بذلك في أمر دنياهم حتى يأخذوا بالحزم والاستظهار لنقل الحق عليهم وحقه الباطل، فإذا [أ]مرت

---

(1) سورة هود، الآية: 105.

(2) سورة هود، الآية: 103.

(3) سورة هود، الآية: 105.

(4) واعلم يا أمير المؤمنين أنَّ المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلّا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر. جاءت في كتاب «المنية» 13 ـ 14 بالصيغة التالية: in folgender Form 14-a- a Münja 13, 2 k. 13.

أحدهم بشيء في أمر دينه قال: جفّت الأقلام وكتب على الجبين سعيد وشقي فلو قلت لأحدهم لا تتعبن نفسك في طلب الدنيا وبكر[1] في الحر والبرد وتخاطر بروحك في الأسفار فإنّ رزقك مفروغ منه لأنكر ذلك عليك، ولو قلت له لا تتعبن نفسك في سقي زرعك وتنقيته وتعاهده والقيام عليه في الحر والبرد فالذي قُدر له من عند الله سوف ينبت في أرضك لأنكر ذلك، فلو قلت له لا تطلبن لنفسك راعياً فما قُدر أن تأكله الذئاب وتأخذه اللصوص ويموت ويضيع لا تقدر على حفظه، وما قد قدر الله أن يتحفظ فما يضيع منه شيء لأنكر ذلك، ولو قلت لا تقيّد فرسك ولا تشدده ولا تعقلن بعيرك مخافة ذهابهما فإنّه لا يكون من ذلك إلّا ما قُدر لك، وسواء عليك استوثقت أو خلّيت بغير وثاق لأنكر ذلك عليك، ولو قلت لا تغلقن دكانك ولا باب الدار احترازاً لمتاعك ومالك ورحلك وإنَّك ما تنتفع بغلق الباب فبما قد زادها (؟) الله به لأنكر ذلك، فهو لا يرضى في أمر دنياه إلّا بالأحكام والاحتياط والأخذ بالحزم وإن نهاه عن ذلك استجهله ثم ينكر عليه ثم يترك أمر دينه على القدر، كل ذلك لثقل الحق وخفة الباطل، وينازعون في قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[2] إنّما ذلك عتاب من الله تعالى لنبيه ﷺ لما تداخله الحزن بجهة المشركين وأنّهم لم يسلموا فقال الله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[3] أخبر الله نبيه عن قدرته وإن لو شاء أن يجبرهم على الطاعة لكان قادراً وما كان ذلك يعجزه

---

(1) وتبكر.

(2) سورة الأنعام، الآية: 35.

(3) سورة الكهف، الآية: 6.

وإنَّما أراد أن يبتليهم ليكافئ كُلاًّ على عمله، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (1).

ومِمَّا ينازعون فيه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ﴾ (2) فتأولوا ذلك على أنَّ الله ابتدأ خلقه فجعل لجهنم قوماً لا يقدرون على الطاعة التي طالبهم بها، وجعل للجنَّة قوماً لا يقدرون على المعصية التي نهاهم عنها، كما أنَّه خلق القصير لا يقدر أن يكون طويلاً والأسود لا يقدر أن يكون أبيض، وعذبهم على أن يكونوا مؤمنين فوصفوا الله سبحانه بأقبح الصفات، وإنَّما أخبر أنَّهم يصيرون إلى جهنم بأعمالهم الخبيثة وشبَّههم بقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (3) الآية كما قال تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ (4) وإنَّما التقطه ليكون لهم قرة عين، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ (5) إنَّما أخبر أنَّهم يزدادون في الإملاء إثماً بتركهم للطاعة، وإنَّما كلم الله العرب بما يعرفون من كلامهم، قال بعض حكماء العرب (شعر):

وللموت تغذوا الوالدات سخالها
كما لخراب الدهر تُبنى المساكن

---

(1) سورة يونس، الآية: 99.

(2) سورة الأعراف، الآية: 179.

(3) سورة الأعراف، الآية: 179.

(4) سورة القصص، الآية: 8.

(5) سورة آل عمران، الآية: 178.

أخبر بأنَّ مصير الأولاد إلى الموت ومصير البنيان إلى الخراب وإنَّما تغذ[ى] السخال للبقاء ليس للموت وتبنى المساكن للعمران لا للخراب، والقرآن يا أمير المؤمنين عربي أنزله الله إلى قوم عرب خاطبهم بكلامهم الذي يعرفون معناه.

ويجادلون في علم الله فيقولون قد علم الله من قوم الكفر فهم لا يستطيعون الإيمان لأنَّ علم الله هو المانع فصار قولهم: إنَّ الله كلّف عباده أخذ ما لا يقدرون على أخذه وترك ما لا يقدرون على تركه والله تعالى يكذبهم بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] وإنَّما علم الله أنَّ الكفر كائن منهم باختيارهم له واتباعهم أهواءهم فشبهوا ذلك بما علم الله أنَّهم ينتهون إليه من الطول والقصر والصور، والألوان التي علم الله[2] أنَّهم لا سبيل لهم إلى تجاوزه وليس كذلك لأنَّ الطول والقصر والصور والألوان فعل الله بهم، ليس لهم فيه تقديم اختيار ولا قدرة على تمييزه، والكفر علم الله أنَّهم يختارونه بأهوائهم، وعلم أنَّهم إن كرهوا تركوه وكانوا قادرين بما جعل فيهم من الاستطاعة ليبلوهم على الإيمان والعدل، كذلك السفينة التي خرقها الخضر علم الله أنَّها لو مرّت بالملك صحيحة أخذها غصباً وعلم أنَّه إذا خرقها لم يأخذها، وكذلك الغلام الذي قتله الخضر علم أنَّه إن بقي أرهق أبويه طغياناً وكفراً، وإن قتل أمن أبويه[3] طغيانه وكفره، وكذلك الجدار الذي أقامه الخضر علم الله أنَّه [إن] لم يقمه ضاع الكنز الذي تحته، وعلم أنَّه إن أقامه بقي الكنز تحته حتى يبلغ الغلامان أشدّهما ويستخرجا

---

(1) سورة البقرة، الآية: 286.

(2) ربهم المخطوطة mo.

(3) أبواه.

كنزهما رحمة من الله[1]. ثم قال لموسى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾[2] لأنَّ الله أعلمني ذلك وهو قوله: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[3].

وكذلك المنافقون الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ علم أنَّهم يتخلفون لبعد الثقة عليهم وعلم أنَّه ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾[4] لأنهم قد كانوا يستطيعون الخروج لو أراد[وا].

ويجادلون في قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[5] ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[6] فيفسرون ذلك برأيهم في الطاعة والمعصية ويزعمون أنَّ الكفر والفسق والعصيان والظلم والجور والبهتان وجميع الفواحش كلها من عند الله، وليس كذلك لكن المنافقون إذا أصابهم الله بنقص ما يحبون من خصب المعيشة وصحة الأبدان وشبه ذلك قالوا هذا من عند الله، وإذا أصابهم ببعض ما يكرهون من ضيق المعيشة ومشقة الأبدان أو جدوبة الأرض أو نقص في الحرث والنسل قالوا هذا من محمد ﷺ، قال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[7] أي كل يفعله الله.

---

(1) A- d. Buro 18, 60 – 83 انظر سورة الكهف، الآيات: 60 ـ 83.

(2) سورة الكهف، الآية: 82.

(3) سورة الكهف، الآية: 65.

(4) سورة التوبة، الآية: 42.

(5) سورة النساء، الآية: 79.

(6) سورة النساء، الآية: 78.

(7) سورة النساء، الآية: 78.

كنزهما رحمة من الله[1]. ثم قال لموسى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾[2] لأنَّ الله أعلمني ذلك وهو قوله: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[3].

وكذلك المنافقون الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ علم أنَّهم يتخلفون لبعد الثقة عليهم وعلم أنَّه ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾[4] لأنهم قد كانوا يستطيعون الخروج لو أراد[وا].

ويجادلون في قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[5] ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[6] فيفسرون ذلك برأيهم في الطاعة والمعصية ويزعمون أنَّ الكفر والفسق والعصيان والظلم والجور والبهتان وجميع الفواحش كلها من عند الله، وليس كذلك لكن المنافقون إذا أصابهم الله بنقص ما يحبون من خصب المعيشة وصحة الأبدان وشبه ذلك قالوا هذا من عند الله، وإذا أصابهم ببعض ما يكرهون من ضيق المعيشة ومشقة الأبدان أو جدوبة الأرض أو نقص في الحرث والنسل قالوا هذا من محمد ﷺ، قال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[7] أي كل يفعله الله.

---

(1) A- d. Buro 18, 60 – 83 انظر سورة الكهف، الآيات: 60 ـ 83.

(2) سورة الكهف، الآية: 82.

(3) سورة الكهف، الآية: 65.

(4) سورة التوبة، الآية: 42.

(5) سورة النساء، الآية: 79.

(6) سورة النساء، الآية: 78.

(7) سورة النساء، الآية: 78.

ويجادلون في قصة نوح وفي قوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] فيتأولون ذلك بجهلهم أنَّ نوحاً لبث في قومه ألف سنة إلَّا خمسين عاماً يدعوهم إلى الله تعالى وينصح لهم، وهو لا يدري أنافعهم إجابتهم إيَّاه وقبولهم نصحه أم غير نافعهم ذلك، وهو لا يدري مع ذلك هل جعل الله لهم السبيل إلى قبوله أم لم يجعل لهم إليه سبيلاً، وليس ذلك كما تأولوه ولكن نوحاً جادل قومه حتى برموا جداله فقالوا: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2] فقال لهم نوح[3]: ﴿إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾[4] يعني ما أنتم بناجين من عذابه إن أتاكم ولا بممتنعين منه ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ﴾[5] حينئذٍ ﴿إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ﴾[6] عند حلول العذاب بكم، وقد علم نوح عليه السلام أنَّ العذاب إذا نزل وعاينوه لم ينفعهم الإيمان عند ذلك. وقد بيَّن الله تعالى في الأمم التي أهلكهم بقوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ

---

(1) سورة هود، الآية: 34.

(2) سورة هود، الآية: 32.

(3) جاء في مخطوطة K مخطوطة كوبرولو تختصر هنا كثيراً ولذلك أتبع مخطوطة آيا صوفيا K. Kürit hier so stark, dab ich A folge. K. hat. ... إنَّما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين ولا ينفعكم نصحي ذلك الوقت إن كان الله يريد أن يغويكم يعني إن أردت أن أنصح لكم وقت حلول العذاب بكم فإنَّ نصحي في ذلك الوقت لا ينفعكم إن كان الله يريد أن يغويكم بخلافكم أي يلقيكم غياً الموضع الذي قال فسوف يلقون غياً.

(4) سورة هود، الآية: 33.

(5) سورة هود، الآية: 34.

(6) سورة هود، الآية: 34.

خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[1] فهذه سُنَّة الله لا يقبل التوبة عند معاينة العذاب، وأمَّا قوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ هُوَ رَبُّكُمۡ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾[2] فإنَّما يعني بالغيّ في هذا الموضع العذاب وهو قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴾[3] أي عذاباً أليماً وقد تقول العرب لقي فلان اليوم غيّاً أي ضربه الأمير ضرباً شديداً أو عذّبه عذاباً أليماً.

وممَّا يجادلون في قول الله تعالى[4]: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[5] فتأولوا بجهلهم على أنَّ الله تعالى خصَّ قوماً بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه وقوماً بضيق الصدور يعني القلوب بغير كفر كان منهم ولا فسق ولا ضلال، ولهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة وهم مخلدون في النار طول الأبد، وليس ذلك يا أمير المؤمنين كما ذهب إليه الجاهلون المخطئون ربُّنا أرحم وأعدل وأكرم

---

(1) سورة غافر، الآية: 85.

(2) سورة هود، الآية: 34.

(3) سورة مريم، الآية: 59.

(4) هذا المقطع حسب آيا صوفيا. مخطوطة K جاء فيها فقط: Dieser Parsus (wieder nach A. K. hat nur ... (S. 80, 13 ص80، 13. ويجادلون في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ ﴾ [الأنعام: 125] (الآية) يقولون: إنَّ الله يفعل ذلك بالكافر ثم يعاقبه، وليس ذلك كذلك لما ذكر الله الشرح والضيق في كتابه ترغيباً في اتباع الهدى وتزهيداً في ترك العمل بأمره والانتهاء إلى طاعته، وما قال الله تعالى ذلك ليؤيسهم من رحمته وعفوه ويسهل عليهم طرق المعاصي.

(5) سورة الأنعام، الآية: 125.

من أن يفعل ذلك بعباده كيف وهو يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[1] وإنَّما خلق الجن والإنس لعبادته فجعل لهم أسماعاً وأبصاراً وأفئدة يطيقون بهم أضعاف ما كلفهم الله من عبادته، فمن أطاع منهم فيما أمر به فقد شرح الله صدره للإسلام ثواباً منه بطاعته في العاجل من الدنيا، ويخفف به عليه أعمال البر ويثقل به الكفر عليه والفسوق والعصيان، فإن كان في حاله فيكن مطيقاً لجميع ما أمر به ونهى عنه، ولذلك حكم الله في كل من بلغ من الطاعة مبلغه من شريف أو وضيع. ومن ترك ما أمره الله به من الطاعة وتمادى في كفره وضلاله في عاجل الدنيا وهو مع ذلك مطيق للإنابة والتوبة جعل الله صدره ضيقاً حرجاً كأنَّما يصعد في السماء عقوبةً منه له بكفره وضلالته في عاجل الدنيا والتوبة مأمور بها مدعو إليها كذلك حكم الله عزَّ وجلَّ فيمن بلغ من الكفر والفسوق مبلغه. وإنَّما ذكر الله يا أمير المؤمنين الشرح والضيق في كتابه رحمة منه لعباده وترغيباً منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها في حكمته أن يشرح صدورهم وتزهيداً منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها في حكمته تضيق الصدور، ولم يذكر الله لهم ذلك ليقطع رجاءهم ولا ليؤيسهم من رحمته وفضله ولا ليقطعهم عن عفوه ومغفرته وكرمه إذا هم صلحوا، وقد بيَّن الله عزَّ وجلَّ في كتابه فقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2][3].

(1) سورة البقرة، الآية: 286.

(2) سورة المائدة، الآية: 16.

(3) في مخطوطة آيا صوفيا جاءت الكلمة الختامية التالية التي يتحدث فيها شخص

فتدبر يا أمير المؤمنين وتفهم(1) فإنَّ الله يقول: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟

= ثالث عن رسالة الحسن إلى «أمير المؤمنين». وهي تشبه رسالة مركبة من الحجاج إلى عبد الملك.

a- In A folgt dus folgonde Schluontlick, in dem cine dritte Porson Über Hnsan's Rinole an den «Emir der Glaubigen» borichtet. Es klingt wlo oln konstrulerton Anschrelbon dos Haggag an Abdalmolik.

وقال يذكر أنَّ السلف الماضين من صحابة النبي عليه السلام كانوا على كلامه لا ينكرون منه شيئاً ولا يجادلون فيه لأنَّهم كانوا على أمر واحد متفق منسبق لا ينكرون منه (! فيه. ا) حقاً ولا يحقون منه (؟ فيه. ا) باطلاً ولا يلحقون بالرب إلَّا ما ألحق بنفسه ولا يحتجون إلَّا بما احتج الله به على خلقه (s. S. 68) ذكر لأمير المؤمنين أنَّه إنَّما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له فلما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافاً لما قالوا وأحدثوا، وذكر من ذلك ما لا ينكره أمير المؤمنين بل يعرفه ويعرف تصديقه في كتاب الله وسُنَّة رسول الله ﷺ، ففي كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء والبرهان وقد بعث (بعثت. ا) إليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن لتنظر فيه وتفهمه ليزيدك الله هدى إلى هداك وعلماً إلى علمك فافهمه وتدبره واعمل فيه برأيك وعقلك لنفسك وللمسلمين، ولا تدخل عليه أي شبهة فإنَّه واضح لمن تدبره وعقله وقبل عدل الله فيه. واعلم أنَّه لم يبق ممَّن أخذ عن السلف الماضي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد هو أعلم بالله تعالى وأفقه في دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن مع صلاح حاله وثقته لدينه وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين، فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى في الآخرة والأولى. آخر الرسالة ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأستغفره وأتوب إليه من كل ما لا يرضاه من قول وعمل والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين. كتبها العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير شمس الدين القدسي في العشر الأول من ربيع الآخر سنة اثنتين وثمانين وثمانمائة هجرية مصطفوية.

(1) ... فتدبره يا أمير المؤمنين ذلك بفهم A.

ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1][2]، واسمع إلى قول الله تعالى حيث يقول: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[4].

واعلم يا أمير المؤمنين أنَّ الله[5] لم يجعل الأمور حتماً على العباد ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت[6] بكم كذا[7]، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا وإنَّما يجازيهم[8] بأعمالهم[9] وقد أمرهم بعبادته ودعائه والاستغاثة به فإن هم أرادوا ما عنده أحدث لهم عوناً إلى عونه وتوفيقاً إلى توفيقه يسهل عليهم به أخذ الحسنات وترك السيئات، وكذلك حكم الله، فمن أطاعه وطلب ما عنده فبهذا القول. فحدث نفسك يا

---

(1) سورة الزمر، الآيتان: 17 ـ 18.

(2) الأبواب K.

(3) سورة المائدة، الآيتان، 65 ـ 66.

(4) سورة الأعراف، الآية: 96.

(5) ... om. K.

(6) في مخطوطة K. افعل K.

(7) ...حسب مخطوطة om. K.

(8) بالأعمال A حسب مخطوطة K.

(9) schlicbenden المعاصي a-a Das folgende Stück. Welchos in K den mit الخاسرون gekürzten Abechritl (s. S. 79 Anm) fortsotzt, stcht in A nsch (s. S. 73. S. 6). هذا المقطع الذي يتابع في مخطوطة 12 المقطع المختصر المنتهي لكلمة «المعاصي» (انظر ص79، الهامش)، يرد في مخطوطة آيا صوفيا بعد «الخاسرون» (انظر ص73، السطر 6).

أمير المؤمنين لا تقول إنَّ الله قدر عباده ما نهاهم عنه وحال بينهم وبين ما أمرهم به وأرسل الرسل تدعوهم إلى خلاف ما قضاه عليهم ثم يعذبهم طول الأبد إذ لم يجيبوا إلى ما [لم] يجعل لهم إليه سبيلاً [1]. فتعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

فهل يدري هؤلاء الجهال على من ردّوا إنَّما ردّوا على الله تعالى لأنَّ الله تعالى قال: ﴿فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ [2] فقال الجهال: لا سبيل لهم إلى الإيمان. وقال: ﴿أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ﴾ [3] فقال الجهال: قد حال بينهم وبين الإجابة. وقال تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [4] وقال الجهال: كيف لهم السباق وقد جبرهم في البتة، فقال: ﴿فَمَا لَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [5] فقال: لأنَّ الله منعهم من الإيمان وأوقعهم في الكفر، ويقول: ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ﴾ [6] فيقول الجهال: لأنَّ الله قدر عليهم الكفر وجعله حتماً. فهذا هو الرد على الله وسوء الظن به قال الله تعالى: ﴿ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ [7] فيقلن الجهال: إنَّه يقول: انتهوا عمَّا قضيت عليكم فإنَّه خير لكم وكذلك وقال تعالى: ﴿لَا تَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا﴾ [8] ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [9] ﴿وَلَا

---

(1) b-b. Münja 14, 3

(2) سورة النساء، الآية: 170.

(3) سورة الأحقاف، الآية: 31.

(4) سورة الحديد، الآية: 21.

(5) سورة الانشقاق، الآية: 20.

(6) سورة آل عمران، الآية: 70.

(7) سورة النساء، الآية: 171.

(8) سورة طه، الآية: 61.

(9) سورة الإسراء، الآية: 34.

تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾[1] ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾[2] ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا ﴾[3].

وجميع ما في القرآن من أشباه ذلك يظن الجاهلون أنَّه ينهاهم عن قضائه وقدره وكذلك يقولون: إنَّ الله قضى على نبيه تحريم ما أحلّ له ثم لامه إن عمل بقضائه فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾[4] فقالوا: قضى الله على نبيه الآن ثم أذن له ثم لامه على ذلك فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ ﴾[5] ولم يخطئ أحد من النبيين إلاّ ونسب الخطأ إلى نفسه ولم ينسبه إلى ربّه، وقد قال الهدهد الذي أنطقه الله: ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[6]«ذلك في القرآن كثير» ـ وهذا جواب ما سألتني[7] عنه قد بيَّنته وأوضحته فتدبره وأحسن الفكر[8] فيه فإنَّه شفاء لما في الصدور[9].

تمّت الرسالة

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 32.

(2) سورة الإسراء، الآية: 33.

(3) سورة البقرة، الآية: 41.

(4) سورة التحريم، الآية: 1.

(5) سورة التوبة، الآية: 43.

(6) سورة النمل، الآية: 24.

(7) مخطوطة سألني ms.

(8) مخطوطة العسكر ms.

(9) مخطوطة صدور ms.

تسلسل القطع في مخطوطة آيا صوفيا

حتى السطر 14	قل إن الله لا يأمر
ص70 السطر 6	متقين
من الأول حتى ص 68 السطر 10	ويضل الله الظالمين
ص 73 السطر 1	من عمل ربهم أو الصيغة شيء عمل بهم
ص81 السطر 1 مع الإهمالات المشار إليها	الخاسرون
حتى السطر 6 حتى الصفحة 72	كما قال) فردّه)
ص 71 السطر 6	بالأعمال) بأعمالهم)
حتى السطر 9	فتدبر يا أمير المؤمنين
ص80 السطر 13	صراط مستقيم حتى إنما يأتيكم
ص 78 السطر 18	عدواً مبيناً
السطر 2 ص80 ـ 81	الخاتمة الموضوعة تحت النص

كلمة شكر:

من أجل العديد من التصحيحات القيّمة لمصادر النص والترجمات في هذا العمل أتوجه بالشكر الجزيل إلى السيد المستشار آ.فيشر.

الجزء الثاني

دراسات في التاريخ المبكر للإسلام
الحسن البصري نموذجاً

تأليف

هانس هاينريش شيدر

ترجمة:

محمود كبيبو

الجزء الثاني

Hassan Al-Basri
Studien Zur Frühgeschichte des Islam

By

Prof Hans Heinrich Schaeder

نشر هذا البحث في مجلة

Der Islam -Band XIV- publish by Druvk und Verlag Von Walter De Gruyter Co -Berlin W 10 -1923

مقدمة

انبثق هذا البحث عن رسالة بالعنوان نفسه قدمت في نوفمبر/ تشرين الثاني 1919م لكلية الفلسفة في بريسلا ولنيل شهادة الدكتوراه، لكنَّها لم تنشر آنـذاك. ولقد حثني على ذلك السيد البروفيسور ب. مايسنر، الذي لفت انتباهي إلى معالجة لمقال لابن سعد عن الحسن البصري في الجزء الأول من كتاب «الطبقات» الذي أصدره والمؤلَّف من سبعة أجزاء. في البداية ظننت أنَّني أستطيع استناداً، بصورة رئيسية، إلى هذا المصدر كتابة السيرة الذاتية لهذا الرجل وعرض أهميته التاريخية بشكل مفهوم. ولكن سرعان ما أدركت أنَّ المادة التي قدمها ابن سعد وغيره من كُتَّاب «علم الرجال» عن هذا الموضوع غير كافية بأيِّ حال، بل بالعكس كانت، على الأكثر، مناسبة لأن تعتّم الحقيقة ـ أي إنَّ الحكم الذي أصدره أ. لوت، «كتاب الطبقات الكبرى» لابن سعد 55 ـ 59، بخصوص طبقات البصريين، بصورة عامة، والحسن البصري، بصورة خاصة، والذي كنت في البداية قد انطلقت منه، لا يمكن المحافظة عليه. صحيح أنَّ السيرة الذاتية للحسن البصري كانت ممكنة عن طريق المقارنة بين المؤرخين ومعاجم السيرة، ولكن من أجل فهم الطابع الديني المتميز للحسن البصري تعيّن عليَّ الرجوع إلى مؤرخي الأديان وخاصة إلى كُتَّاب السيرة الصوفيين: في كتاب

«تذكرة الأولياء» في سير العرفاء والمتصوفة لفريد الدين عطار، وجدت وصفاً مجسماً وغنياً للشخصية التي تستند إلى رواية غريبة عن المؤرخين الأرثوذوكسيين ونقّاد «الحديث»، أو بالأحرى ينكرونها، والتي وجدت، في الوقت نفسه، العديد من الذكر لها في كتب الأدب. إلّا أنّني كنت مدركاً أنّ العطّار في وصفه لأولياء مشهورين من أقدم أوقات الإسلام، وعلى الرغم من أنّه لم يعتبرهم صوفيين وإنّما سابقين للصوفيين، مع ذلك يصنفهم جميعاً تحت نموذج موحد من التقوى الصوفية النقية، بحيث إنّ إمكانية التعرف على الشخصية الفردية المتميزة للحسن البصري تبقى مشكوكاً فيها. وعلى أيِّ حال كان من الممكن واللازم إعداد المواد أولاً ـ لقد أضيف إلى هذه الأبحاث دراسات طبوغرافية وعن تاريخ البلد بدأت بها بحثاً عن منشأ الحسن البصري ولخصتها الآن جزئياً في الفصل الأول[1]. وآمل في أن أتمكن من استكمالها شيئاً فشيئاً لكتابة تاريخ العراق في عهد الأمويين.

كان عملي قد اكتمل في صيف هذا العام (1922م) لما بلغني خبران دعياني إلى إجراء تعديل جذري على ما كنت قد كتبته. في 18 أغسطس/آب أبلغني السيد وزير الدولة الدكتور سي. هـ. بيكّر أن ل. ماسينيون L. Massignon قد تحدث في كتابه الذي صدر للتو: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique muslemane [مقال عن أصول المعجم التقني للتصوف الإسلامي] بإسهاب عن الحسن البصري وقدَّم لي الكتاب مشكوراً أحر الشكر. وبعد وقت قصير حصلت بفضل السيد البروفيسور هـ. ريتّر على جزأين لكتاب

---

(1) إنّني مدين بالشكر الجزيل للسيد الدكتور هونيغمان لما قدَّمه لي من استشارات وديّة.

ماسينيون اللذين صدرا في وقت واحد: Passion d'al-Hasayn ibn Mansour al- Hallaj martyr mystique de l'Islam. [آلام الحسين بن منصور الحلّاج شهيد التصوّف الإسلامي] يتحدثان أيضاً مراراً عن الحسن البصري. كلا الكتابين يُشكِّلان وحدة واحدة متكاملة. وأنا لا أتردد بأن أصفهما بأنَّهما أعمق وأهم عمل كُتب عن الإسلام في أيِّ وقت، وأنَّهما عمل يعدّ من أعظم إنجازات علم الأديان على الإطلاق. أما أهمية عرض ماسينيون بالنسبة إلى عملي فسأشير إليه هنا باختصار فقط. كانت الأبحاث المتعلقة بالتصوف الإسلامي، والتي دُعمت في العقود الأخيرة، بصورة خاصة، بواسطة أعمال ر. أ. نيكولزون، تتقدم زمنياً خطوة خطوة نحو بدايات الإسلام. الهجويري (المتوفى حوالي 470هـ) والقشيري (المتوفى سنة 465هـ) وأبو نصر السرّاج (المتوفى سنة 378هـ) كانوا المحطات الأخيرة على هذا الطريق، والزمن الأقدم بقي، إذا ما صرفنا النظر عن مقالة مشهورة لغولدتسيهر، دون بحث. هذه الفترة يضعها عمل ماسينيون دفعة واحدة في أسطع ضوء: فنحن نتعرف منها على تطور موحد ومتواصل خلال القرون الثلاثة الأولى التي تعود إلى أقدم الحركات الدِّينيَّة في الإسـلام وترتبط بصورة مباشرة مع بدايات نزول القرآن. ولم يكتف ماسينيون بذلك بل تابع في الوقت نفسه وبمنتهى الدقة العلاقة المتبادلة لهذا التطور الديني النوعي (وبالمعنى الـذي سنوضحه لاحقاً) الصوفي مع تشكل الدوغماتية والقانون الشرعي عبر القرون، وذلك استناداً إلى المعايير المؤكدة منهجياً، أي إلى تكوين علم المصطلحات. ولقد تكشفت لي أهمية حسن البصري من الحقيقة أنَّه كان محترماً على حدٍّ سواء من رجال الدِّين المحافظين ومن رواة الحديث ومن الفقهاء ومن علماء لغة القرآن ومن المعتزلة والصوفيين ومن طرائق الدراويش وغيرهم،

وكان الجميع يقدرونه كشيخ جليل. يُبيِّن ماسينيون، الذي يقدمه في إطار دراسته كشخصية منفردة، (ص152 ـ 179)، الخطوط التي تنطلق منه إلى جميع هذه الحركات، لكنَّه يثبت في الوقت نفسه أنَّه حسب نموذجه الفكري ينتمي جوهرياً إلى تاريخ الصوفية. وبذلك يكون مبرراً الإسهاب الذي عالجت به في هذا العمل مكانة الحسن البصري في الأدب الصوفي. ولكن في الأجزاء الأخرى أيضاً من بحثي -فيما عدا السيرة الذاتية التي عالجها ماسينيون باختصار شديد- تعيّن عليَّ أن أشير بين حين وآخر إلى نتائجه. وحيثما أخذت عنه أية بيانات أشرت إلى ذلك صراحة. وفي هذا الصدد يجدر بالذكر أن عرض ماسينيون يستند إلى معرفة واسعة بالأدب الديني الإسلامي لم يمتلكها حتى الآن أي باحث أوروبي آخر، وإلى استعمال عدد كبير من المخطوطات والمطبوعات لم يُستعملَ بعضها حتى الآن أو إنَّها غير معروفة كلياً. وبعض مصادره وصلتني متأخرة أو لم تصلني إطلاقاً، وأنا أعني بذلك، بصورة خاصة، المطبوعات القاهرية مثل: «كتاب البيان والتبيين» للجاحظ، وكتاب «قوت القلوب» لابن المكّي، و«كتاب الفرق بين الفِرق» للبغدادي.

ولذلك تعيّن عليَّ أن أبذل مزيداً من الجهد لتمحيص وتقييم المواد التي جمعتها بمنتهى العناية والدقة. وفي الوقت نفسه تقريباً الذي حصلت فيه على كتاب ماسينيون أبلغني السيد البروفيسور غ. برغشتريسر أنَّه قد وجد للتو بين محتويات مكتبته من مخطوطات القسطنطينية كتاباً منسوباً إلى الحسن البصري عن الواجبات اليومية الأربعة والخمسين التي يتعيّن على المؤمن القيام بها، ما لا يقل عن ثلاث نسخ، نسخة بخط اليد باللغة العربية، ونسختان باللغة التركية

مطبوعات بطريقة الطباعة على الحجر (ليتوغرافيا). كنت أعرف هذا الكتاب من مخطوطة عربية سيئة في دريسدن، لكنَّني شككت في أصالتها لأنَّه يرد في «الآثار» ذكر لشخصيات عاشوا بعد زمن طويل من وفاة البصري. ولما حصلت على المخطوطات المذكورة بفضل السيد البروفيسور برغشتريسر زالت هذه الصعوبة بمنتهى السهولة، كما سأبيِّن أدناه، وهكذا أصبح لدي مصدر قيِّم جداً تجرأت على البحث فيه بناءً على وفرة المواد التي بين يدي. وكان ماسينيون قد ذكرها لكنَّه لم يناقشها بالتفصيل. وفي الوقت نفسه أرسل لي السيد البروفيسور برغشتريسر ترجمة تركية مطبوعة لرسالة منسوبة إلى الحسن البصري عن مزايا مكة كنت قد اطلعت عليها من مخطوطة مغربية جيدة في برلين، لكن عدم أصالتها تبقى بعيدة عن الشك.

أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من دعموا عملي هذا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعلى الأخص إلى السادة المذكورين أعلاه وإلى إدارة المكتبات في بريسلاو، وبرلين، ودريسدن، وميونيخ. وأن يكون العمل قد طُبع فإنَّ الفضل في هذا يعود إلى دعم جمعية العلوم الألمانية التي ساندتني بناءً على توصية من السيد وزير الدولة الدكتور سي. هـ. بيكّر.

الفصل الأول

تضاريس وتاريخ العراق

أولاً ـ ملاحظات عن أهمية المدينة الإسلامية المبكرة.

ثانياً ـ اسم أرض «العراق».

ثالثاً ـ طبيعة ميسان.

رابعاً ـ البصرة.

أولاً: عن أهمية المدينة الإسلامية المبكرة

لقد فاق الإسلام جميع أديان العالم، بما فيها البوذية، بالقوَّة التي فُرض بها كدين توحيد ثقافة دنيوية موحدة في البلدان التي سيطر عليها وقادها إلى الانتصار على الاختلافات القومية والمحلية. وتعود جذور هذه القوَّة إلى التطورات الأولى التي اتخذها الإسلام في القرن الأول من ظهوره، ولا يعود هذا كثيراً إلى العقيدة النظرية ولا إلى الممارسة الدِّينيَّة بقدر ما يعود إلى الواقع الحي لمجرى الأمور على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. يعود السبب في التمكن من فرض ثقافة موحدة، في الإسلام المبكر، أي منظومة قيم موحدة معترف بها وملزمة للجميع ضد العديد من خلافات الرأي والحركات الانفصالية الخطيرة المهددة لقيام «الأُمَّة»، كما يتجلَّى بكُلِّ وضوح، في المقام الأول، في مسائل مفهوم الدولة، يعود إلى المثل الأعلى التعليمي الموحد للإسلام والذي فرض نفسه في وقت مبكر على الجميع ووجدت في تحقيقه، في وقت مبكر، أفضل القوى الفكرية مآربها وكفايتها. إذ إنَّ التعليم

صعد بسرعة إلى أعلى مرتبة للتقييم الثقافي، وصعد المتعلمون في الوقت نفسه إلى أعلى درجة من التقدير الاجتماعي: فالعلماء صاروا، ليس فقط بالنسبة إلى وعيهم الذاتي وإنَّما أيضاً بالنسبة إلى الوعي العام، الولاة الحقيقيين للنبي. وفي الوحي القرآني كانت هناك النقطة المتينة التي جعلت من الممكن نشوء معايير موحدة للتعليم. كما أنَّ النزاع الحاد والمتجدد دوماً في الثقافات الأخرى بين المعيار الديني ومعيار الحياة الفكرية العامة لم يحدث، بسبب التكيف الدنيوي للإسلام.

فقط بتحفظ يمكن تسمية حَمَلة هذه الثقافة «أدباء». بالمقابل يتميزون بأنَّهم قد أعطوا التعليم، وبالتالي الثقافة بصورة عامة، درجة أدبية نوعية: كمال الشكل اللغوي، أو فن اللغة، وما يناسب ذلك من اهتمام بالبلاغة والأسلوب لم تكن وسائل للتعليم وحسب وإنَّما غاياته أيضاً. وساهم بقوَّة في ذلك التقدير الموروث العالي للشعر، والاهتمام المبكر بالأبحاث المعجمية (وخاصة بعلم أصل الكلمات ومعنى التعابير) القواعدية والأسلوبية. وكعامل نفسي محفِّز لذلك السرور «بالكلمة بحدِّ ذاتها» وهو صفة مشتركة عند جميع الشعوب السامية، ولكن على الأخص عند العرب الذين تميزت لغتهم عن جميع اللغات الأخرى بنقائها الفائق وبإيجازها. ونحن نتفهم جيداً الإعجاب الشديد للمؤرخين الأدبيين الفرس، مع كل اعتزازهم القومي، باللغة العربية والشعر العربي.

إنَّ العناية بمثل هذه الثقافة الأدبية واللغوية تتطلب، في المقام الأول، أمان وهدوء الحياة المدينية. وهذا الوضع يلزمنا، إذا ما أردنا تتبع الثقافة الإسلامية منذ نشوئها، بأن نتحدث عن المدينة الإسلامية.

ومن المعروف أنَّ النظرية السياسية الإسلامية أهملت تعبير المدينة[1]. وهذا مبرَّر لأنَّ المدينة الإسلامية تفتقر إلى المعيارين الرئيسين لمفهوم المدينة بالمعنى الدقيق مجتمعياً ألا وهما: الطابع الترابطي لجماعة المدينة والتأهيل الطبقي للمواطنين، لكن هذا لا يجوز أن يقودنا إلى تجاهل الحقيقة بأنَّ الشروط الاقتصادية لنشوء الهيئات المدينية في الإسلام كانت متوفرة في كُلِّ مكان. بناءً على ذلك يحق لنا أن ندرس بصورة مستقلة الشروط الحياتية المتميزة وما ينجم عنها من أشكال للحياة في أقدم المراكز المدينية للإسلام، وأن نقيم صلة بينها وبين التطور الفكري في الإسلام.

ومن المفهوم أنَّنا لا نجد هذه العمليات بصورة نقية تماماً في الحواضر القديمة التي احتلها العرب كما كان الحال في دمشق وبعد ذلك في بغداد ونيسابور وبلخ، وإنَّما في المدن التي بُنيت في بادئ الأمر لأغراض عسكرية كالفسطاط والكوفة والبصرة. ويهمنا هنا بالدرجة الأولى المدينتان الأخيرتان الكوفة والبصرة، «مصران» العراق، اللتان أضيف إليهما بعد سبعين سنة تقريباً مدينة واسط التي بناها الحجاج كمنافس لهما. هنا التقت العوامل التي مكّنت من قيام حياة مدينية غنية وموحدة إلى حدٍّ كبير. إذ حدث ازدهار اقتصادي مدهش قائم على نشاط حرفي وزراعي، وعلى إعادة الروابط التجارية القديمة، وأخيراً على الاستغلال الضريبي للمناطق البعيدة بصورة لا ترحم ممَّا كان له بعد زمن طويل تبعات وخيمة. ثم نشأ توازن قلق

---

(1) كما أنَّ النظرية الاقتصادية لا تعرف المفهوم الاقتصادي للمدينة، انظر، مثلاً، غيابه في كتاب الدمشقي «**كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة**»، الذي كتب عنه هـ. ريتّر، الإسلام 7/ 1/ 91.

للطبقات الاجتماعية أدَّى إلى تشكل طبقة مدينية لها امتيازات واحتكارات اقتصادية واجتماعية. ولكن من ناحية أخرى تراجع شيئاً فشيئاً الشعور القبلي أمام شعور جديد بالتضامن كان يظهر في الصلاة الجماعية يوم الجمعة وفي الاجتماعات التي تُقام في المسجد في المناسبات السياسية من «جند البصرة» الذين كانوا يشعرون أولاً بانتمائهم لقبيلة معيَّنة، وفي الدرجة الثانية بكونهم «مجاهدين» متضامنين، تشكل «البصراويون» عموماً.

في هذا السياق يندرج ما تحدث عنه مؤخراً غولدتسيهر[1] من صعود «الموالي» الذي حدث في العراق بسرعة وكان ذا مردود ثقافي أكبر منه في سورية.

تحت هذه الظروف تشكلت في كلتا المدينتين العراقيتين حياة فكرية، صحيح أنَّها انطوت تحت التطور العام للإسلام لكنَّها كان لها خصوصية محلية واضحة، وكانت مثمرة في مختلف الاتجاهات: الحركات الدينية التي انطلقت من هنا سنتطرق لها مراراً في الفصول اللاحقة. إلى جانب هذه الحركات نخص بالذكر بدايات علم اللغة العربية والمدرسة الفقهية لأبي حنيفة. ثم الموسوعة الأولى للعلوم الدنيوية: «رسائل إخوان الصفا» التي نشأت في منتصف القرن الرابع في مدينة البصرة ولم يكن من الممكن نشوؤها خارج الجو الفكري المتميز لهذه المدينة.

من أجل استعراض التاريخ الثقافي للعراق أود في هذا العمل ذكر بعض المقدمات. سأتحدث أولاً عن الطبوغرافيا التاريخية للعراق.

---

(1) **دراسات إسلامية**، الجزء الأول، الفصل 3 ـ 5.

ثانياً: اسم أرض العراق[1]:

هل إن اسم أرض العراق قبل الإسلام من أصل إيراني وقد جمع ياقوت الحموي[2] محاولات اللغويين العرب تفسير الاسم: ابن الأَعرابي، المتوفى سنة 231هـ، فسر كلمة «عراق» بالمنخفض، وطرح عبارة «عراق القِربة»، الخياطة المزدوجة عند النهاية السفلى للكيس أو الخرطوم، وقال: إنَّ العراق حصل على هذا الاسم لأنَّه أخفض من نجد. واعتبر مؤرخ آخر العراق جمعاً لكلمة «عرق»، وهو نوع من الطيور، واشتق قطرب، المتوفى سنة 206هـ، كلمة العراق من عبارة «استعرقت الإبل»، وانطلق الخليل، المتوفى سنة 170 أو 175هـ، من المعنى المعتاد «ضفة» لأنَّ أرض العراق تمتد على ضفة نهري الفرات ودجلة حتى تصل إلى البحر. وفكر مؤرخ آخر بكلمة «عرق» جمع «عروق» (أي جذر الشجرة) بسبب غنى أرض العراق بالشجر. وقال أبو عمرو، المتوفى سنة 149هـ، إنَّ كلمة «عراق» تعني -حسب الاستعمال اللغوي لأهل الحجاز- الأرض القريبة من البحر، لكن ياقوت يثبت له فهمه الخاطئ لبيت الشِّعْر الذي يستشهد به. وأخيراً يقول مؤرخ لم يذكر اسمه أنَّ كلمة «عراق» مرادف لكلمة «استواء»، وهكذا يصل إلى المعنى «سهل». عجز هذه المحاولات واصطناعها ظاهران للعيان.

إلَّا أنَّ عالمين لغويين فكّرا بمنشأ إيراني هما: الأصمعي (المتوفى سنة 216هـ) اعتبر كلمة «العراق» معرَّبة من كلمة «إيرانشهر» -ربما

---

(1) انظر م. شترِكّ M. Streck، **بلاد بابل القديمة حسب الجغرافيين العرب**، الفصل الأول.

(2) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثالث، ص628 وما بعدها.

تذكيراً بالاسم الرسمي للبلاد تحت الحكم الساساني، «دِل-إيرانشهر»[1] أما حمزة الأصبهاني (المتوفى سنة 350هـ)، الذي يُبرز أويغن ميتفوخ محاولاته غير الموفقة دوماً في البحث عن أُصول الكلمات[2]، فيرى أنَّ أصل الكلمة جاء من الكلمة الفارسية «إيراه» أي «الشاطئ»، التي، حسب رأيه، متضمنة أيضاً في «إيراهستان»، التسمية التي تطلق على الشريط الساحلي لمنطقة الساحل بالفارسية اسمه إيراه الملك ولذلك سمّوا كورة أردشير خرّه من أرض فارس إيراهستان لقربها من البحر فعرّبت العرب لفظ إيراه بإلحاق القاف فقالوا إيراق، «أردشيرخرّة»[3]. ويقدم تفسيراً آخر لأصل الكلمة في «كتاب الموازنة»[4]: كلمة «عراق» جاءت من كلمة «إيراق» ومعناه مغيض الماء وحدور المياه ـ (نقرة ماء أو شلال ماء): ذلك أنَّ مياه الفرات ودجلة تنحدر من مناطق أرمينية والروم إلى العراق وتهدأ هناك بحيث تُروى منها الأراضي السهلية. في هاتين المعلومتين توجد نواة صحيحة. ولنبدأ بالمعلومة الأخيرة. يضع حمزة أمام عينيه التشكل، حسب علمي غير المعروف، èr-àf إيراف، الذي يطابق جزأه الثاني mp. dp. up. ãb، المعروف في «البازند»، اللغات اليهودية والكردية بالشكل: ãb, ãw ‘Wasser’; vergl. sim]ab (Quecksilber’, wörtl. ‘Silberwasser’ d. i. flüssiges Silber), N Jer. 41, 8[5]. والجزء

(1) يعتبر ابن خرداذبه 15، 14 «العراق» و«إيرانشهر» شيئاً واحداً، ويسمي الخسرويين «ملوك العراق».

(2) **النشاط الأدبي لحمزة الأصفهاني**، طبعة خاصة من (1909) Msosas 12. ص21.

(3) ياقوت، الجزء الثالث، ص629.

(4) انظر ميتفوخ، الجزء الأول، ص21 ـ 27.

(5) *Grundriss der neupersischen Etymologie* by Horn, Paul, 1863 -1908.

الثاني، الذي يظهر أيضاً في èrãh إيراه، هو mp. np. êr (في np. بقي فقط في zêr وكحلقة أولى في Kompositis)[1] التي اشتق منها أ. صِدِّيقي A. Siddiqi[2]، مصيباً، عراق Irãq، (كتشكّل بصيغة الصفة êrãk إيـراگ). لكنَّه لم يكن مصيباً عندما أضاف إلى êr أيضاً êrãn بصيغة الجمع: وهذا الأخير تابع، منذ تفسير هوبشمان لم يعد أحد يشك في ذلك، إلى aw. airya ap. ariya، بينما تعود êr إلى aw. adairi «تحت». (إلَّا أنَّ êr< airya لها أيضاً أسماء عديدة، انظر يوستي تحت Iranisches namenbuch. BY Justi, Ferdinand, 1837 - 1907 Iriakes، بحيث إنَّه يجب التفريق بين الأسماء التي تبدو قريبة لكنَّها تعود إلى Airya (على سبيل المثال: Erag, Eraê)؛ انظر بهذا الخصوص تحت Airyawa. ولا ينتمي بأيِّ حال إلى هنا ـ كما نقرأ بين حين وآخر ـ التعبير الأفلاطوني Ἡρώ ‘Αρμηνίου[3].

عن صحة اشتقاق كلمة عراق iraq، من êrãh = (êrãk (إيـراه) فعرّبت العرب لفظ إيراه بالحاق القاف فقالوا إيراق عند حمزة الذي أعطاها المعنى «شاطئ») يمكن قول ما يلي: Bartholom AE سجل في Air. Wb. 57 حالتين تسمى فيهما كلمة adairi إحدى جهات الريح الأربعة: وهو يقول: «القادم من تحت من الأرض المنخفضة»، وهذا هو «الغرب». وتظهر الصفة êrãk إيراگ في الصيغة الأحدث êrãg

---

(1) Gr. Ir. Phil. Ia 317, b 162, Horn I. C. 680.

(2) دراسات عن الكلمات الفارسية الأجنبية في اللغة العربية الكلاسيكية 69، حيث وضع أيضاً بصورة مرضية ما اعتبره نولدكه تاريخ *Artachsi I papakan* ص51 عائقاً رئيسياً للانتقال من الحرف الأول إلى حرف ع. وقد كرَّر نولدكه (مجلة «**الإسلام**»، العدد 11، ص260) شكه الذي آمل في أنَّني سأزيله بشرحي التالي.

(3) انظر Marquart، مجلة **بلاد المشرق** *ZDMG* ص658، سطر 49.

الثاني، الذي يظهر أيضاً في èrãh إيراه، هو mp. np. êr (في np. بقي فقط في zêr وكحلقة أولى في Kompositis)[1] التي اشتق منها أ. صِدِّيقي A. Siddiqi[2]، مصيباً، عراق Irãq، (كتشكّل بصيغة الصفة êrãk إيراگ). لكنَّه لم يكن مصيباً عندما أضاف إلى êr أيضاً êrãn بصيغة الجمع: وهذا الأخير تابع، منذ تفسير هوبشمان لم يعد أحد يشك في ذلك، إلى aw. airya ap. ariya، بينما تعود êr إلى aw. adairi «تحت». (إلَّا أنَّ êr< airya لها أيضاً أسماء عديدة، انظر يوستي Iranisches namenbuch. BY Justi, Ferdinand, 1837 - 1907 تحت Iriakes، بحيث إنَّه يجب التفريق بين الأسماء التي تبدو قريبة لكنَّها تعود إلى Airya (على سبيل المثال: Erag, Eraê)؛ انظر بهذا الخصوص تحت Airyawa. ولا ينتمي بأيِّ حال إلى هنا ـ كما نقرأ بين حين وآخر ـ التعبير الأفلاطوني Ηρώ ʻΑρμηνίου[3].

عن صحة اشتقاق كلمة عراق iraq، من êrãh = (êrãk (إيراه) فعرّبت العرب لفظ إيراه بالحاق القاف فقالوا إيراق عند حمزة الذي أعطاها المعنى «شاطئ») يمكن قول ما يلي: Bartholom AE سجل في Air. Wb. 57 حالتين تسمى فيهما كلمة adairi إحدى جهات الريح الأربعة: وهو يقول: «القادم من تحت من الأرض المنخفضة»، وهذا هو «الغرب». وتظهر الصفة êrãk إيراگ في الصيغة الأحدث êrãg

---

(1) Gr. Ir. Phil. Ia 317, b 162, Horn I. C. 680.

(2) دراسات عن الكلمات الفارسية الأجنبية في اللغة العربية الكلاسيكية 69، حيث وضع أيضاً بصورة مرضية ما اعتبره نولدكه تاريخ *Artachsi I papakan* ص51 عائقاً رئيسياً للانتقال من الحرف الأول إلى حرف ع. وقد كرَّر نولدكه (مجلة «الإسلام»، العدد 11، ص260) شكه الذي آمل في أنّني سأزيله بشرحي التالي.

(3) انظر Marquart، مجلة بلاد المشرق *ZDMG* ص658، سطر 49.

إيراق في موقعين من مواقع Turganfragmente الفارسية الوسطى (M. 47016؛ ثم M. 98 b22)، بصيغة الاسم، في الموقع الثاني إلى جانب xvarãsãn «الشرق» وxvarnawãr «الغرب» (إلى جانب ما هو أيضاً فيما عدا ذلك الكلمة العادية: xυarparān, mpB. xvarbarān, xvarvarān, arm. xorbaran, np. xāwarān ما يؤدِّي بالضرورة إلى المعنى «جنوب». êrãg إيراق أصبحت في mpT هكذا بشكل كامل بصيغة الاسم الذي تشتق منه الصفة eragig (مطابقة لـ xvarāsānīg xvarparānīg والظرف êrãgîhã (المطابق لــ xvarāsānīha xvar-parānīhā) . ينتج عن ذلك أولاً أنَّ ērag, ērāk في mp. كانت تستعمل كمرادف لـnēmrōč [(1)] غير المذكورة في mpt، ويجب أن نستنتج أيضاً أنَّ ērāg كانت تستخدم مثل xvarasan - xvarparan كتسمية جغرافية.

---

(1) كيف يُفسَّرعدم ذكر هذه الكلمة في mpt؟ أنا أظن: لأنَّ لها وقعاً قوياً مماثلاً لكلمة «نيمرود، نمرود» الذي يعدّ في كثير من الأنظمة الغنوصية، عند المانيين (نبرود، ونمارائيل) وعند المانديين (نِمرُوس، نَمرُوس)؛ انظر ليدزبارسكي ـالذي يشكك في مثل هذه التركيبات- «كتاب يوهانس 62، **الطقوس الدينية الماندرية**، ص282)، يعدّ قوة شيطانية، وخاصة شكلاً أنثوياً من المادة المظلمة، وهو كذلك اسم محرَّم (تابو). ولقد درس بوسّيه Bousset باهتمام بالغ التصورات الغنوصية عن «النمرود»، انظر «**المشاكل الرئيسة**» للغنوصيين، الفهرس تحت اسم «نبرود» و«نمرود». فرضية برانت، التي تبناها أيضاً كِسّلَر (هرتسوغ - هاوك، **الموسوعة العلمية**، الجزء الثاني عشر، 166) وبوسّيه، المصدر نفسه، 28، والقائلة بأنَّ «نمروس» الماندية مشتقة من «نمروش» mp، غير ممكنة ولا معنى لها. ولكن يجب العودة إلى اسم المفعول «نمروتة» الذي يشتق منه أيضاً «نمرود»، غونل، **الغنوصية**، ص89. (تحويل الآلهة البابلية إلى شياطين معروفة في الغنوصية، وخاصة في الماندية، مثل الانتقال من الشكل الذكري إلى الأنثوي) - ابن وحشية (عند المسعودي، «تنبيه»، ص36، 8) يقول: إنَّ «النموريدا» هم أقدم ملوك الأنباط. وقد يكون هذا مجرد اختراع، ولكن من الممكن أن يكون رواية أسطورية حيّة عند =

من المعروف أنَّ المخطط المؤلف من أربعة أجـزاء للتقسيم الجغرافي لإيران في عهد الساسانيين، والذي نجده في قائمة المدن الإيرانية[1] في الفصل الخامس لـ ـ بندهشن Bundahishn[2]، وعلى الأخـص فـي جغرافيا Ps. Moses الـموجـود فـي Ašxarhaçoyç Xorenaçi[3] التي درسها ماركفارت بطريقة بارعة، نجد مناطق المملكة الأربـع: «كوست إي خفربردان» (الغرب)، «كوست إي نمروش» (الجنوب)، «كوست إي خفراسان» (الشرق)، «كوست إي أباختر» (الشمال، هكذا في Bund. في أشخكعستي كبكوه Ašxk'usti Kapkoh (القوقاز Kaukasus)، في قائمة المدن البند 59 «كوست إي أترباتكان») [kősti Āturpātakān] . من هذه التسميات، الأولى والثالثة مؤكدة بينما الرابعة متأرجحة.

وينطبق الشيء نفسه، حسب رأيي، على الثانية أيضاً: على الرغم من أنَّ المصادر الثلاثة تقول بكل وضوح «نمروش» (قائمة المدن البند 32، ماركفارت، ص25 وما بعدها)، وتفيد نصوص تورفان أنَّ هذا الاستعمال ليس حصرياً. وإذا ما كانت «إراغ» érag تعني «بلاد الجنوب»، تكون الصلة بين «إراغ» و«عـراق» قريبة مباشرة (يجب الملاحظة أيضاً أنَّه في .Ašx، وهذا ما يؤكده ماركفارت 42، المنطقة

= أنباط العراق. عن أقواله عن «نمرود» انظر أيضاً أ. فون غوشتميد، مجلة جمعية بلاد المشرق ZDMG 15، 12، 3/ 42.

(1) إصدارات: 1895 بروشيه ـ الذي تعيّن عليَّ الاستشهاد به ـ في:
Recueite le travaux relatives à la philologye et archéologie égyptiennes et assyriennes 17, 165, 1897.

(2) إصدار: ف. يوستي 1865، ص20.

(3) Abh GWG N. F. III 2, 1901.

الرئيسية للعراق اللاحق، منطقة ميسان التي سنتحدث عنها قريباً تحسب من الجنوب، والمنطقة المجاورة لها «كشكر» تحسب من الغرب).

أن يكون الاسم «عراق» منذ البداية مجرد اسم خاص، ولا صلة له بالمعنى الذي ركَّبه علماء اللغة، هذا ما يبينه امتداد الاسم إلى «جبال» وهذا لا يمكن أن يعبّر عن «منخفض» أو «أرض ساحلية» (في وقت لاحق دخل التمييز بين «عراق عربي» و«عجمي»). وفي عهد الأمويين أصبح اسم «العراق» يعبّر عن الوحدة الإدارية بكامل الشرق المحتل حديثاً. من أجل ذلك أود هنا أن أضيف إلى الأدلة التي جاءت عند شترِك4، وم. هارتمان 16 ب، «كتاب الخراج»، ص16 لأبي يوسف («بولاق» 4302): حسب زهري فتح الخليفة عمر بن الخطاب العراق بكامله باستثناء خراسان والسند وإلخ..: هنا ضمت إلى العراق ـ على الأقل حسب قناعة سيف بن عمر والمؤرخين اللاحقين الذين استندوا إليه[1]. بقية أقاليم فارس، التي «احتلت»، في عهد عمر، حتى سجستان، كرمان، ومكران في الشرق، وطبرستان وأذربيجان في الشمال.

في الزمن قبل الإسلامي لا يظهر الاسم، على أيٍّ حال، في الاستعمال الرسمي: هنا يتبدل الاسم المذكور سابقاً «دِل إي إيرانشهر Dil; Irānšahr والاسم «سورستان» المعهود الذي كان لم يزل معروفاً للعرب أيضاً («نسبة»: سرياني، انظر الدلائل عند نولدكه، ZDMG 25، 121؛ شترك 6؛ هارتمان 1). أن يكون هذا الاسم ترجمة فارسية لـ«بيت أرماييه» «شترك، حسب نولدكه، الطبري 15) فهذا مؤكد.

---

(1) انظر فلّهاوزن 113 ـ Wellhausen, *Skissen und Vorarbeiten* VI, 94.

لكنَّه، على أيِّ حال، كان يستعمل من الفرس بالمعنى العام الأوسع. انظر بندهشن Bundahišn تحرير يوستي: Frat rot bun I xanan hac vimand . Hromandar Surestan xvarand o Tigra rot recet Usw أو نهر الفرات: نبعه على الحدود مع الروم (انظر هبشمان، قواعد اللغة الأرمنية 362) في سورستان يتمتعون به، وهو يصب في نهر دجلة. هنا تكون سورستان هي العراق اللاحق. أما باللغة العربية فهو الاسم «سواد» المفسر بشكل مقنع عند ياقوت، الجزء الثالث، ص174، السطور 13 ـ 18. وهو أيضاً يلعب من الناحية الإدارية دوراً، فهو مذكور في القوائم الضريبية (عند قدامة، وأيضاً عند أبي يوسف) مطابقاً للعراق[1].

---

(1) للمزيد من التفصيل مراجعة كتاب المؤرخ سالم الألوسي **اسما العراق وبغداد** ـ صادر عن الوراق 2014 وهو من الكتب المهمة التي درست أصل اسم العراق بشكل مفصّل ويُعدّ من المراجع المهمة في موضوعه. وأدرج أدناه ما كتب عن العراق في كتاب **معجم البلدان** لياقوت الحموي، ص93 إلى ص 95، الناشر دار صادر، طبعة 2، 1995 المراجع ماجد شُبَّر.

العِرَاقُ:

والعراق أيضاً: محلة كبيرة عظيمة بمدينة إخميم بمصر، فأما العراق المشهور فهي بلاد. والعراقان: الكوفة والبصرة، سمّيت بذلك من عراق القربة وهو الخرز المثنّي الذي في أسفلها أي إنها أسفل أرض العرب، وقال أبو القاسم الزّجاجي: قال ابن الأعرابي سمي عراقاً لأنه سفل عن نجد ودنا من البحر، أخذ من عراق القربة وهو الخرز الذي في أسفلها، وأنشد:

تكشّري مثل عراق الشّنّه

وأنشد أيضاً:

لما رأين دردري وسنّي وجبهتي مثل عراق الشّنّ

متّ عليهنّ ومتن منّي

قال: ولا يكون عراقها إلا أسفلها من قربة أو مزادة، قال: وقال غيره العراق في كلامهم =

= الطير، قالوا: وهو جمع عرقة، والعرقة: ضرب من الطير، ويقال أيضاً: العراق جمع عرق، وقال قطرب: إنما سمي العراق عراقاً لأنه دنا من البحر وفيه سباخ وشجر، يقال: استعرقت إبلهم إذا أتت ذلك الموضع، وقال الخليل: العراق شاطئ البحر، وسمي العراق عراقاً لأنه على شاطئ دجلة والفرات مدّاً حتى يتصل بالبحر على طوله، قال: وهو مشبّه بعراق القربة وهو الذي يثنى منها فيخرز، وقال الأصمعي: هو معرّب عن إيران شهر، وفيه بعد عن لفظه وإن كانت العرب قد تتغلغل في التعريب بما هو مثل ذلك، ويقال: بل هو مأخوذ من عروق الشجر، والعراق: من منابت الشجر، فكأنه جمع عرق، وقال شمر: قال أبو عمرو سميت العراق عراقاً لقربها من البحر، قال: وأهل الحجاز يسمّون ما كان قريباً من البحر عراقاً، وقال أبو صخر الهذلي يصف سحاباً:

سنا لوحه لما استقلّت عروضه وأحيا ببرق في تهامة واصب

فجرّ على سيف العراق ففرشه وأعلام ذي قوس بأدهم ساكب

فهذا لم يرد العراق الذي هو علم لأرض بابل إنما هو يصف الحجاز وهذه المواضع كلها بالحجاز، فأراد أن هذا السحاب خرج من البحر يعني بحر القلزم ومرّ بسيف ذلك البحر وسمّاه عراقاً اسم جنس ثم وصف كل شيء مرّ به من جبال الحجاز حتى سقى قبر ابنه داود، وقد صرح بذلك مليح الهذلي فقال:

تربّعت الرياض رياض عمق وحيث تضجّع الهطل الجرور

مساحلة عراق البحر حتى رفعن كأنما هنّ القصور

وقال حمزة: الساحل بالفارسية اسمه إيراه الملك ولذلك سمّوا كورة أردشير خرّه من أرض فارس إيراهستان لقربها من البحر فعرّبت العرب لفظ إيراه بإلحاق القاف فقالوا إيراق، وقال حمزة في الموازنة:

وواسطة مملكة الفرس العراق، والعراق تعريب إيراف، بالفاء، ومعناه مغيض الماء وحدور المياه، وذلك أن دجلة والفرات وتامرّا تنصبّ من نواحي أرمينية وبند من بنود الروم إلى أرض العراق وبها يقرّ قرارها فتسقي بقاعها، وكانت دارا الملك من أرض العراق إحداهما عبر دجلة والأخرى عبر الفرات وهما بافيل وطوسفون، فعرّب بافيل على بابل وعلى بابلون أيضاً وطوسفون على طيسفون وطيسفونج، وقيل: سميت بذلك لاستواء أرضها حين خلت من جبال تعلو وأودية تنخفض، والعراق: الاستواء في كلامهم، كما قال الشاعر: =

سقتم إلى الحقّ معاً وساقوا سياق من ليس له عراق

أي استواء، وعرض العراق من جهة خطّ الاستواء أحد وثلاثون جزءاً، وطولها خمسة وسبعون جزءاً وثلاثون دقيقة، وأكثر بلاده عرضاً من خط الاستواء عكبران على غربي دجلة، وعرضها ثلاثة وثلاثون جزءاً وثلاثون دقيقة وذلك آخر ما يقع في الإقليم الثالث من العراق، ومن بعد عكبرا يدخل العراق كله في الإقليم الثالث إلى حلوان، وعرضها أربعة وثلاثون جزءاً، ومقدار الربع من العراق في الإقليم الرابع دسكرة الملك وجلولاء وقصر شيرين، وأما الأكثر ففي الثالث، وأما القادسية ففي الإقليم الثالث، وطولها من المغرب تسعة وستون جزءاً وخمس وعشرون دقيقة، وعرضها من خطّ الاستواء أحد وثلاثون جزءاً وخمس وأربعون دقيقة، وحلوان والعذيب جميعاً من الإقليم الثالث، وقد خطئ أبو بكر أحمد بن ثابت في جعله العراق وبغداد من الإقليم الرابع، وأما حدّه فاختلف فيه، قال بعضهم: العراق هو السواد الذي حدّدناه في بابه، وهو ظاهر الاشتقاق المذكور آنفاً لا معنى له غير ذلك وهو الصحيح عندي، وذهب آخرون فيما ذكر المدائني فقالوا: حدّه حفر أبي موسى من نجد وما سفل عن ذلك يقال له العراق، وقال قوم: العراق الطور والجزيرة والعبر والطور ما بين ساتيدما إلى دجلة والفرات، وقال ابن عياش: البحرين من أرض العراق، وقال المدائني: عمل العراق من هيت إلى الصين والسند والهند والريّ وخراسان وسجستان وطبرستان إلى الديلم والجبال، قال:وأصبهان سنّة العراق، وإنما قالوا ذلك لأن هذا كلّه كان في أيام بني أميّة يليه والي العراق لا أنه منه، والعراق هي بابل فقط كما تقدّم، والعراق أعدل أرض الله هواء وأصحّها مزاجاً وماء، فلذلك كان أهل العراق هم أهل العقول الصحيحة والآراء الراجحة والشهوات المحمودة والشمائل الظريفة والبراعة في كلّ صناعة، مع اعتدال الأعضاء واستواء الأخلاط وسمرة الألوان، وهم الذين أنضجتهم الأرحام فلم تخرجهم بين أشقر وأصهب وأبرص كالذي يعتري أرحام نساء الصقالبة في الشقرة، ولم يتجاوز أرحام نسائهم في النّضج إلى الإحراق كالزنج والنوبة والحبشة الذين حلك لونهم ونتن ريحهم وتفلفل شعرهم وفسدت آراؤهم وعقولهم، فمن عداهم بين خمير لم ينضج ومجاوز للقدر حتى خرج عن الاعتدال، قالوا: وليس بالعراق مشاتٍ كمشاتي الجبال، ولا مصيف كمصيف عمان، ولا صواعق كصواعق تهامة، ولا دماميل كدماميل الجزيرة ولا =

ثالثاً: ميسان أو ميشان (العمارة حالياً):

نتنقل الآن إلى السؤال المطروح سابقاً عن مفهوم أرض ميسان. فالصعوبات التي تواجه توضيح الطبوغرافيا البابلية الجنوبية تعود إلى التبدل المستمر لطبيعة الأرض ولمجاري الأنهار، من جهة، وإلى نواقص ما يُروى عنها عربياً، من جهة أخرى. فيها نلاحظ قبل كل شيء مصدرين خاطئين: أولاً، التسميات الجغرافية المحرّفة والمستندة إلى فهم خاطئ للأسماء قبل العربية، وإلى قصور الكتابة العربية، وإلى أخطاء النسخ، وثانياً، وهذا بمقدار أكبر، التفريق غير الدقيق بين أسماء المناطق الطبيعية وأسماء المدن والقرى التابعة لها: هناك على الدوام تبديل للأسماء بينهما، ممَّا يجعل التمييز صعباً إلى أبعد الحدود.

السؤال المطروح هو: ما هي العلاقة بين المنطقة التي يسميها العرب «ميسان» والمنطقة التي يسميها الإغريق «مسنة» Mesene، ويسميها السوريون ميشان Maisān وتسمَّى في التلمود ميشان Mēšān، ميشون Mēšün، ميشا Mēšã، ويسميها الفرس «ميشون» Mêšŭn، ويسميها الأرمن «ميشون»، ميشوين Mèšun, Mèšojn؟ وأنا سأحدِّد، متعمداً السؤال بصورة أضيق ولا أتعهد بأن أعرض تضاريس المنطقة بشكل كامل. إذ إنَّ هذا لن يكون ممكناً إلَّا عندما يتم تنظيم المواد

= جرب كجرب الزنج، ولا طواعين كطواعين الشام، ولا طحال كطحال البحرين، ولا حمّى كحمّى خيبر، ولا كزلازل سيراف، ولا كحرارات الأهواز، ولا كأفاعي سجستان وثعابين مصر وعقارب نصيبين، ولا تلوّن هوائها تلوّن هواء مصر، وهو الهواء الذي لم يجعل الله فيه في أرزاق أهله نصيباً من الرحمة التي نشرها الله بين عباده وبلاده حتى ضارع في ذلك عدن أبين، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: 57] [ماجد شُبَّر].

الجديدة المكتوبة بالخط المسماري والتي لا يستطيع في الوقت الحاضر غير المختص بالخط المسماري فهمها. ونحن مضطرون حتى الآن إلى الاعتماد هنا على أبحاث ف. دِليتش F. Delitzsch. وفيما يخص الظروف في الزمن الساساني والإسلامي الأول سننطلق من نتائج أبحاث ي. ماركفارت «إيرانشهر» 40 ـ 42؛ يضاف إليها ملاحظات عند غ. لوسترانج Le Strange, The Lands: of the eastern caliphate (1905) Kap. 2 and 5, وعند إي. هرتسفلد E. Herzfeld, Memnoh I (1907) 123, 123-141.

ثم إكمالات قيمة جداً نقلها إي. زاخاو:

E. Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien (Abh. Pr. Ak. W. 1919, 1) 30- 32, 42.

وعلى الأخص 48 ـ 52.

عن مصادر نسطورية وعربية. ومن الكتب القديمة مهم بشكل خاص:

Reinaud, Mémoire sur le royaume de la Résine et de la Kharacéne (Memoires de l'Institut de France, Académie desin-scriptions et des belle lettres XXIV b (1864), 135 ff.

ثم هـ. غريتس، مملكة مسنة وسكانها اليهود H. Graetz, Das Koenigreich Mesene und seine juedische Bevoelkerung (التقرير السنوي للمعهد اللاهوتي اليهودي في برسلاو 1879) حيث تذكر في الصفحة 9 مراجع أخرى[1]. من أجل إيضاح العرض التالي يرجى من

---

(1) عن بحث هذا الموضوع تسود حالة من سوء الطالع. غ. هرمان لم ينشر الدراسات =

القارئ النظر إلى الخريطة الخاصة الثانية في كتاب لوسترانج: G. Lestrange, Lands of the eastern Caliphate مقابل الصفحة 25، ثم الخريطة التي رسمها الباحث نفسه لابن سيرابيون، JRAS 1895، مقابل الصفحة 32.

فيما يتعلق بالأراضي البابلية الجنوبية[1] من المؤكد أنَّ المملكة المستقلة «شركنة ـ مسنة (CHARAKEN -MESEN)» قد تشكلت هنا سنة 129ق.م. في عهد الملك السلوقي أنطيوخس السابع Antio-chos أو بالأحرى الأرشاقي فراتس الثاني des Arsakiden Phraates (منذ 138 ق.م)، ثم انضمت في عهد أرتخشير، على الأرجح بعد تمرده مباشرة، إلى المملكة الساسانية المتشكّلة حديثاً؛ ولم يكن من الممكن متابعة قائمة الحكَّام المحليين استناداً إلى النقود المعدنية إلَّا حتى سنة 166م فقط (في حوالي سنة 116م سيطر على البلد لفترة مؤقتة الأمبراطور الروماني ترايانس Artaxsirist)[2]، وابتداء من هذا

= عن الطبوغرافيا العراقية المذكورة في مقدمة ملفاته عن الشهداء. وأبحاث شترِك عن أرض بابل التي تطرق جزؤها الثالث بالتفصيل عن هذا الموضوع لم تكتمل؛ والأبحاث المعمقة التي أجراها ف. سي. أندرياس لم يبق منها إلَّا بعض الشقف التي أصبحت معروفة عند باولي ـ فيسّوفا تحت المختصرات: Aple, Ange, Ampe, A.

ginis وغيرها. والمواد التلمودية يجدها المرء الآن مرتبة وموضحة بشكل جيد عند س. فونك:

S. Funk: Menumenta Talmudica in Bibel und Babel (1913).

(1) انظر بهذا الخصوص الأعمال المذكورة في الجزء الثاني من هذا البند: ف. هـ. فايسباخ.

(2) غوتشميد، **تاريخ إيران** 144. يوستي Justi im Gr. Phil. II 508f. وأخيراً: H. Winckler, Altorient. Forschungen II, 77‒ 80.

التاريخ حتى احتلال البلاد من قِبل أرتخشير يبقى تاريخها غامضاً. الاسم محلي بطبيعة الحال، والتشكيل الإغريقي Maõõŋvŋ يعود إلى أحد التلاعبات اللغوية التي سنصادفها مراراً في هذا البحث: نجدها من Asinius Quaclratus عند p.160 Arabic B-1[1]. وأن يكون من الممكن ربط[2] الاسم بـ ماش (ماشو) (Maš (Mašu «الصحراء السورية العربية الكبرى وخاصة الجزء الشمالي منها المجاور لنهر الفرات وحتى الخليج»[3]، فهذا سنتركه الآن دون بحث. وينطبق الشيء نفسه على المطابقة مع: מַשָּׁא Mãnsã Maõõŋ.syr משא 1 .ט) لوحة الشعوب Gen. 10,30 منذ ديلمان ألغيت. وهذا يتطابق مع الاسم المذكور عند P. في علم الأنساب الإسماعيلي ,מַשָּׂא، ويؤيد ذلك الصيغة العبرية والصيغة الإغريقية، ويبحث عنه في شمال شبه الجزيرة العربية[4]. وعلى أيِّ حال فإنَّ الأحبار البابليين قد اعتبروا מושן مطابقاً لـ משא: وهذا يتبين من ورود الصيغتين بصورة متوازية في التلمود[5]. وبما أنَّ الصيغة الإغريقية «مسنة» Mesene غير أصلية، يسقط بالنسبة لنا سعي المؤلفين القدماء إلى تبرير صحة الاشتقاق اللغوي، أي إنَّنا، بكلمات أخرى، غير ملزمين، كما أرد هـ. غريتس- بأن نرى في «مسنة» تحت جميع الظروف «بلداً متوسطاً».

---

(1) يظهر الاسم بصورة غير مشوهة عن هذه المعادلة عند Steph. Byz.

(2) ديليتش: Delitzsch: **أين كانت تقع الجنة؟** (1881)، ص57 وما بعدها، و424 وما بعدها.

(3) المرجع السابق.

(4) انظر H. Gunkel, Genesis, 92. 278. O.Procksch, Genesis 82. 487.

(5) كما طابقوا أيضاً بين المدينة التي سيرد ذكرها قريباً Prãt d’Mêšãn مع «عيررحوبوت» Genesis 10,11 (برلينر، مقالات، 44).

أن تكون تلك الأراضي قد شكلت الجزء الواقع في أقصى الجنوب العراقي حول البصرة، فهذا مقبول اليوم من الجميع. لا بل إنَّ غريتس يريد قصرها على دلتا نهر دجلة (عند ياقوت، الجزء الرابع، ص708 وما بعدها ذكرت تحت الاسم الفارسي «ميان راذان» Mijãn Rãdãn)، هناك حيث بنى مؤسس مملكة مسنة ـ شركانه هيسباوزينس[1] [Hyspaosines-king of Charax, 2nd century B.C.] عاصمته التي سماها الإغريقيون «Charax Spasinu سباسينو شراكس (شركانه)»[2].

ولكن هذا يخالف رأي الجغرافيين العرب القائل بأنَّ ميسان تمتد بين البصرة وواسط، أي نحو الشمال والشرق بعيداً فوق دجلة، ليس على النهاية الدنيا لمجراه الأسفل (على سبيل المثال، ياقوت، الجزء الرابع، ص714، 20، وأيضاً بكري وأبو الفداء).

لا يوجد، حسب علمي، إلَّا معلومة واحدة من الزمن قبل الإسلامي يمكِن أن يعرف منها بصورة واضحة وبلا أدنى شك امتداد أراضي

---

(1) لم يشكك أحد بالأصل الإيراني لهذا الاسم إلاَّ هـ. فينكلر H. Winckler. لكن السيد البروفيسور ماركفارت هو أول من تمكن من التأكد من أنَّ الاسم أَوَسْتي Owestisch(*) ومن أنَّ الرجل بكتري Baktrer(*) ـ وهو اكتشاف بالغ الأهمية بالنسبة إلى التاريخ الأكادي المبكر.

(*) Awestisch (ah Avestisch) هي لغة إيرانية مبتذلة. [ماجد شُبَّر].

(*) كان البكتريون (أيضًا Ta-Hia ،Bactrians الصيني) شعباً إيرانياً قديماً في باكتريا بين نهر آمو داريا ، وحوض أوكسوس القديم، وجبال هندو كوش، في ما يعرف الآن بشمال أفغانستان. كانت عاصمة البكتريين تسمى بكترا، بلخ اليوم. [ماجد شُبَّر].

(2) nach Süden hin: מתחתיה בדגלת עד היכא? אמר רב שמואל: עד אפמייא [v. l. אפומייא] תתאה. תרתי אפמייא הויין חדא עיליתא וחדא תחתיתא חדא כשירה וחדא פסולה. ובין חדא לחדא פרסא . . . וסימניך דפסולתא הא דמישתעיא מישנית. »Wie weit reicht es unterhalb am Tigris? R. Samuel [Fehler statt

البلاد QIDDÚSÌN- Kiddouschin ـ أو كدوشين[1]، أي حدودها الشمالية. إنَّها المقطع من كتاب ابن قدّوشين 71 ب، الذي كان نويباور[2] أول من تحدث عن جغرافية التلمود في كتابه ثم استعرضه بعد ذلك كل من غريتس Graetz 27 وما بعدها، وبرلينر Berliner 17 وما بعدها ثم س. فونك S. Funk «منومنتا تلمودكا» Monumenta Tal-mudica النصب التلمودي، الجزء الأول، 23، 288، والذي سأعرضه هنا بسبب أهميته. إنَّه يتعلق بالحدود الجنوبية لمملكة بابل: «إلى أي مدى تمتد هذه الحدود نحو الأسفل على نهر دجلة؟ يقول ر. ساموئيل (خطأ، بدلاً من ر. بابا بن ساموئيل R. Papa b. Samuel برلينر، 19): حتى أباميا Apanmeia السفلى. وهناك أباميتان، أباميا العليا وأباميا السفلى، إحداهما نقيَّة والأخرى غير نقية. وتبلغ المسافة بينهما فرسخاً واحداً (أي حوالي 6 كم)... والعلامة المميزة لأباميا غير النقية أنَّها تتكلم ميساني». ويعود الفارق في النقاء بين المدينتين المتجاورتين اللتين تحملان الاسم نفسه إلى أنَّ السكَّان اليهود في المدينة الأولى حافظوا على نقاوتهم، أما في الثانية فقد اختلطوا بقوة مع عناصر غير يهودية. وهذا يتفق مع الحكم المقتضب المعطى قبل ذلك: بابل في صحة جيدة، ميشان ميّتة، أي إنَّه لا يوجد هناك عائلات يهودية نقية.

بذلك أعطيت بداية مؤقتة غير مؤكدة بعد ولكن واضحة. والسؤال المطروح الآن هو: أين يمكن فيما عدا ذلك إثبات وجود مدينتين

---

(1) Aderet, Rav Shlomo Ibn (Rashba) Chidushei Kiddushin L'HaRashba Constantinople Yonah Ben Yaakov Ashkenzai 1717 أديرت ، راف شلومو بن (رشبا) Chidushei Kiddushin L'HaRashba القسطنطينية يونا بن يعقوب أشكنزي 1717 [ماجد شُبَّر].

(2) La Géographie du Talmud, by Adolf Neubauer - **جغرافية التلمود**، 326.

متجاورتين تحملان اسم أباميا؟ وهناك مرة أخرى جواب واضح لهذا السؤال وهو عند الجغرافيين العرب، وليس عند مؤلفي العصر القديم. كان دو غوييه De Goeje[1] أول من أشار إلى مدينتين يمكن أخذهما بعين الاعتبار. أولاً يذكر ياقوت، الجزء الثاني ص924، السطر 7 مدينة زُرْفاميّا، أيضاً زرفانيّا، «مدينة كبيرة في منطقة قوسان، أي في الزاب الأعلى بين بغداد وواسط - ليس الزاب بين إربيل والموصل - على الضفة الغربية لنهر دجلة»، التي كانت في زمانه لم يبق منها إلّا الآثار عند مصب القناة المذكورة (قناة الزاب الأعلى). ومنطقة قوسان تمتد بين النعمانية[2] وواسط؛ وبذلك تكون آثار زرفاميّا Zur-FāmÍja واقعة على الضفة الغربية لنهر دجلة تحت النعمانية[3].

ثانياً يتحدث ياقوت، الجزء الثالث، 847، السطر 6 عن قرية فاميا التي تنتمي إلى قرى واسط واقعة في ناحية «فام الصلح»[4]. والجدير بالملاحظة خبر ذكر هناك يقول (السطر 17 - 19): إنَّ أهالي فاميا كانوا من «الأنباط»، أي آراميين.

---

(1) *ZDMG* 39, 3 **مجلة جمعية بلاد المشرق** De Goeje.

(2) انظر: M. Streck، *Landschaft Babylonien* شترِك، **طبيعة بابل**، ص305.

(3) رسم لو سترانج Le Strange على الخريطة الثانية في Lands of the eastern Caliphate قناة الزاب العليا لكنَّه لم يسمّها: إنَّه الذراع من نهر النيل نحو الغرب جنوب النعمانية مباشرة، لكن مجراه ينعطف، على الأرجح، نحو الجنوب مثل مجرى قناة الزاب السفلى (= نهر سابوس)، بحيث إنَّ مصبه، وبالتالي موقع زرفاميا، يجب أن يكون أبعد قليلاً على النهر نحو الأسفل من المكان الذي يظهر فيه في خريطة شترِك.

(4) انظر سمعاني، «**كتاب الأنساب**» ص418 ب: «الفامي منسوب إلى فاما قرية من قرى واسط من ناحية فام الصلح».

وضع دو غوييه هاتين البلدتين تحت بعضهما بحيث يطابقهما مع أباميا السفلى في الموقع التلمودي بأن ترجم الفقرة «زر» في زرفاميا بكلمة «تحت». وهذا ما رفضه شترك Streck 306 لأسباب وجيهة. لكن تفسيره أيضاً لا يمكنني قبوله لأنَّه حتى لو كان وجود الفقرة «زور- زوراء Zör=Zaurá» مثبت للجزء من ضفة دجلة الذي نتحدث عنه هنا، فإنَّ التشكيل زر - فاميا Zur -FāmÍja لغوياً غير ممكن. ولذلك سأقترح حلاً آخر.

في بادئ الأمر لا يجوز أخذ زرفاميا بعين الاعتبار: الصيغة التي قدمها ياقوت زرفانيا هي، على الأرجح، ليست صيغة محوّرة ولا ميتة (كما يفترض شترك)، وإنَّما بالعكس الصيغة الأصلية التي من السهل تفسيرها، بافتراض إدغام لغوي (شفشفة النون) أو تقريبها لغوياً من «فاميا». ولكن ليس هناك ما يمنع أن ننقل المدينة الثانية، فاميا، إلى الجنوب من فام الصلح، بين هذه المدينة وواسط (ما يؤيد الكلام عند ياقوت) ونعتبرها هي نفسها أباميا السفلى التلمودية (في هذه المدينة يتكلم الناس اللغة المندائية[1] - وسكان فاميا أنباط). لكن أباميا العليا يجب البحث عنها بالقرب من فام الصلح: لأنَّه حسب ياقوت، الجزء الثالث 413، «صلح» أيضاً ترد بشكل مطلق، والصيغة «فام» هي، على أرجح الظن، اختصار (من (أ) فاميا) وفي الوقت نفسه تحوير لغوي («مصب»، أي «نهر الصلح» في دجلة/ : «فام الصلح» هي «أباميا ناحية (كورة) الصلح[2]». وبذلك نتوصل، حسب رأيي، إلى تطابق

(1) بخصوص اللغة المندائية انظر نولدكه *Mandaeische Grammatik*, 26.

(2) من الممكن أيضاً أن يكون قد بقي في «فام فرات بادقلا» (الطبري، الجزء الأول، ص2037/ 8) اسم أباميا أخرى مقابل زويغما على الفرات.

كامل بين الرواية التلمودية والرواية العربية، وبالتالي إلى تثبيت مؤكد للحدود الشمالية لـ «مسنه ـ ميشان» (Mesene-Mēšān). وقبل أن أحاول موازنة هذه النتيجة مع معلومات العصر القديم، سأقدم بعض الحجج الداعمة من المصادر العربية والسورية.

يُعدِّد ابن رسته في الصفحة 185 سطر 20 وفي الصفحة 187 سطر 10، المحطات من بغداد إلى واسط. حتى «دير العاقول» كل شيء على ما يرام، ولكن بعد ذلك تأتي «النعمانية ـ جرجرايا ـ جبّول» بينما تضع مصادر أخرى التسلسل الصحيح «جرجرايا ـ النعمانية ـ جبّول»[1]. وما يأتي بعد ذلك غير واضح على الإطلاق، وبالفعل ليس هناك أية إمكانية أخرى إلَّا أنَّه حسب دو غوييه افتراض وجود ثغرة يجب أن يكون نهر سابس موجوداً فيها: إذ يجب أن يتعلق الأمر بمدينة غرب دجلة بالقرب (ليس بالضرورة عند) من مصب قناة الزاب الوسطى والعليا حسب الجملة التالية: «ويخترقها نهران عظيمان يستقان من سورا». وعن هذه المدينة يُقال في الصفحة 187 السطر 2: «إنَّها من مدن ميسان، ومنها أخذت الأقمشة الميسانية اسمها»[2]. أما شترك في الصفحة 314 فيقول، بدلاً من ذلك، «قوسان»، وهذا ممكن حقاً، ولكن لا يمكن تبريره بافتراض وجود خطأ كتابي، وهو، فضلاً عن ذلك، كما رأينا سابقاً ليس ضرورياً: نهر سابس لا يبعد عن فام الصلح إلَّا خمسة فراسخ (شترك ص9)، وإذا ما كانت المدينة الأخيرة واقعة على حدود ميسان، فما من شيء يمنع الافتراض أنَّ الأخرى أيضاً تحسب لها.

---

(1) انظر الأدلة عند شترك، ص298.

(2) انظر الفهرس في: Bibl. Geogr.Ar. VIII P.39.

فقط بتحفظ أذكر ملاحظة للمسعودي، مروج الذهب، الجزء الثاني، ص161، مهمة لأسباب أخرى. حسب المسعودي كان آخر تابع بارثي، الذي أخضعه أرتخشير، «ملكاً للأنباط في منطقة سواد العراق اسمه بابا بن بردينا، صاحب قصر ابن هبيرة». في الملاحظات ص448 يذكر المؤلفون كبديل للاسم: «بردنيا» و«ناباس بن برنيا». أما رينو Reinaud فقد قرأ في المخطوطة التي استند إليها في التحرير الأول لمذكراته[1] «باب بن برد»، وأنا لا أشك في أنَّنا نجد هنا أمامنا الاسم المحرّف لآخر ملك ميسيني (ميساني) معروف من النقود المعدنية ويحمل الاسم العربي الإيراني المزدوج أوبادا (= عبادة أو عبيدة) براتافرنس Prataphernes[2]: المسعودي يخلط بينه وبين «بندو Bandu»[3] المذكور عند الطبري. ولكن ما هو هذا المصدر؟ لا شك في أنَّه المصدر نفسه الذي استقى منه المسعودي، الجزء الثاني، ص95 ـ 104، المعلومات عن الملوك «البابليين»: على الرغم من أنَّه يتحدث عن «جماعة من أهل التنقيب والبحث والعناية بأخبار ملوك العالم»، يثبت مضمون المقطع، وخاصة صيغ الأسماء المغامرة، أنَّ هذه «الجماعة» تتألف فقط من شخص «هيرودوت النبطي»[4]، ابن وحشية. وإذا ما كان الميل الرئيسي لكتابه يخالف جميع الحقائق

---

(1) Extrait No.6 de l'année 1861 du Journal asiatique P.51.

(2) Justi, Gr. Ir. Ph. II 50g.

(3) المصدر نفسه، ص575 Noeldeke, Tabari 14. Justi.

(4) هذه التسمية الصائبة موجودة في مكان ما عند ماركفارت عن ابن وحشية: انظر بصورة خاصة غولدتسيهر، **دراسات إسلامية**، 1، 158. لم يصبح هذا الكاتب الغريب مفهوماً إلَّا في سياق العرض الكلاسيكي الذي قدمه غولدتسيهر عن الشعوبية. ويذكر عنه إ. فيدمان، **مجلة الشعوب السامية**، العدد 1، 201، ملاحظة هامة.

التاريخية، فإنَّ تفاصيل مختلفة في أقوال شفولزون Chwolsohn ونولدكه (مجلة بلاد المشرق445 ، ZDMG 29 وما بعدها) ـ التي سأتطرق إليها في مكان آخر ـ تشير إلى أنَّه على الرغم من ذلك قد عرف العديد من الروايات التاريخية المحلية التي بقيت حية في أوساط آراميي العراق ـ الأمر الذي ليس فيه ما يثير الاستغراب. ومن هذه الروايات معلومة تفيد بأنَّ الحكام الميسنيين [الميسانيين] كانوا يقيمون في (أو في منطقة) قصر ابن هبيرة[1]، عند منتصف الطريق بين كوتا والحلة إلى الشمال من آثار بابل. وهذا دليل آخر على امتداد ميسان نحو الشمال.

الاسم المعتاد للأراضي الواقعة إلى الشرق من دجلة، التي نبحث فيها هنا عن الجزء الشمالي من ميسان هي «كشكر» في اللغة العربية «كسكر»[2]. وها نحن نقرأ عند ياقوت، الجزء الرابع، ص274 (وللأسف دون ذكر المصدر) أنَّ الحدود الشرقية لـ «كورة كشكر» تمتد من نهاية ناحية نهروان (عند «ماذرايا»)، «كوت العمارة» الحالية ـوهذه هي النقطة التي افترضنا عندها الحدود الشمالية لميسان) حتى مصب دجلة في البحر، أي إنَّها تشمل البصرة ومحيطها ـ أي تلك المنطقة التي تبدو، فيما عدا ذلك، المركز الفعلي لميسان. وجاء هناك أيضاً: من المدن التابعة لـ (كشكر)، المبارك (إلى الجنوب من ماذرايا، مقابل نهر سابس، انظر ص38 Le Strange, Lands)، عبدسي،

---

(1) انظر بهذا الخصوص: Le Strange, JRAS 1895, P.258.

(2) ماركفارت، إيرانشهر 21. ياقوت يعطي، الجزء الرابع، ص274، سطر 17، بالإضافة إلى الاشتقاقين اللغويين المذكورين عند شترِك (دون شك من «حمزة») كمعنى للاسم «عامل الزرع»، أي إنَّه يفكر بـ«كستكار Kistkâr». وبالفعل فإنَّ الاسم، مثله مثل ميسان، يعود إلى الزمن قبل الإسلامي وهو ليس إيرانياً ولا آرامياً.

المذار (كلا المدينتين، كما سنذكر أدناه، واقعتان على نهر المذار إلى الشمال من قرنة الحالية)، نغيا (هذه مستبعِدة، بل إنَّها حسب ياقوت الجزء الرابع، ص798 و841، مدينة اسمها تسوغ مع ضاحية بالاسم نفسه بالقرب من الأنبار)، ميسان، دَسْت إي ميسان، آجام (تعني حسب ياقوت، الجزء الأول، ص58[1] «أرض الحلفا») وتعبر عن مكان محطة غارقة في «البطائح» على طريق البريد القديم من كشكر إلى ميسان، ودست إي ميسان، والأهـواز)؛ ويسمي ياقوت، الجزء الرابع، ص468، «المذار» صراحة «البلدة الرئيسية لميسان». ونحن نواجه هنا إذاً الحقيقة بأنَّ «كشكر» تعتبر بين حين وآخر، ببساطة، متطابقة مع ميسان. وتؤيد ذلك أيضاً المعلومات[2] عن «جَتّ Ǵatt (باللغة العربية «زُطّ») الذين كانوا، جزئياً في العهد الساساني، وجزئياً في عهد الحجاج، مقيمين في المنطقة المستنقعية (الأهـوار) شمال البصرة مباشرة، فيما بعد في البصرة نفسها وفي المحيط القريب منها، والذين يقول البلاذري، ص375، إنَّ منطقة إقامتهم كانت «أسافل كشكر» أي في أقصى الجنوب وهذه منطقة تابعة، حسب التصورات التي اكتسبناها من بقية المصادر العربية، لميسان عادة.

الحالة المعاكسة، أي مطابقة ميسان مع كشكر بطريقة أن تكون ميسان التعبير الجغرافي العام نجده في ملفات الشهداء السريان حيث يعتبر رجل دين نسطوري من مواليد «كشكر. دميسان» (غ. هوفمان ص115، 119). كما أنَّ «كشكر دميسان» ترد أيضاً في قائمة الأساقفة

---

(1) البلاذري، **الفتوح**، ص293، السطور 8 ـ 12.

(2) جمعت ونوقشت من دو غوييه:

Mémoire sur les migrations des Tsiganes à traversl. Asir (1903) 20-21.

554[1] (مجلة بلاد المشرق ZDMG 43, 402, 11) كمقر للأسقف، لكن هذا خطأ كتابي واضح للاسم «كركا دميسان» (انظر أدناه)، لأنَّ، أولاً، مقر الأسقف كشكر (دون إضافة) يذكر قبل ذلك مباشرة، وثانياً، لا وجود لـ «كركا دميسان» في القائمة.

لهذا التبديل للأحرف أود اقتراح التفسير التالي. في منتصف القرن المسيحي الثاني كان يوجد في جنوب مملكة بابل، كما يتبيَّن من الأخبار عن حملة ترايانس ضد البارثر، مملكة مستقلة واحدة فقط: «شركانه- مسنة». دولة كشكر مستقلة (أي متحررة من السلطة المسنية العليا، ولكن خاضعة للأرسكيديين Arsakiden) لا يرد ذكرها إلَّا مرة واحدة في ضوء التاريخ، وذلك عند احتلال أرتخشير Artaxśīr لبلاد الفرات ودجلة. في هذه المناسبة ينتصر[2] على «أفقور» (= باكور)، ابن بلاش، ملك كشكر، ويضم مملكته، وأيضاً مسنة، تحت اسم رسمي جديد إلى منطقة الحكم الساساني. وبناءً على ذلك سنفترض أنَّ مملكة كشكر قد استقلت عن مملكة مسنة، التي كانت في الأصل تمتد نحو الشمال حتى الحدود المبينة أعلاه، في زمن من الصعب تحديده، على الأرجح في نهاية القرن الثاني الميلادي، وسمّت نفسها باسم مدينة كشكر على الضفة الشرقية لنهر دجلة، مقابل الموقع الذي بنى فيه الحجاج فيما بعد مدينة واسط الجديدة[3]. وهذا سيفسر بصورة مرضية التأرجحات في تحديد كلا المنطقتين تجاه بعضهما.

---

(1) هكذا جاء في الفهرس، ص411 تحت Kdm بدراً من 553.

(2) نولدكه، الطبري، ص14، الحاشية.

(3) الأدلة عند شترك، ص319، ص321 وما بعدها. انظر أيضاً إي. رايتماير، **تأسيس العرب للمدن في الإسلام**، ص48.

نأتي الآن إلى المعلومات التي تعود إلى العصر القديم ونتمحص أولاً، عائدين إلى النقطة التي انطلقنا منها، الأخبار عن أباميا Apameia التي شرحها بصورة أكثر تفصيلاً هرتسفلد[1]. يتعلق الأمر في بادئ الأمر بثلاثة مواقع. عن ذلك يكتب IV. H. VI129: περιεχομένη).

المعلومة الأخيرة واستشهاد بلينيوس الثاني، يمكن، حسب رأيي، توحيدهما بلا أي شرح مع ما وجدناه حتى الآن. وكان هرتسفلد، المصدر نفسه، ص140، قد درس موقع أباميا السيتّاكينية Sittace or Sittake or Sittakê) وتوصل إلى مطابقتها مع «فاميّا FāmÍja» المذكورة في ص 172–173. وهو يرى في «أرشـوس»[2] «شط الحي» الحالي، الذي كان، كما هو معروف، في العصر القديم تماماً مثل اليوم مجرى جانبي غير هام، بينما كان يمثّل في زمن الفتح العربي وبعد ذلك خلال القرون التي كان الجغرافيون العرب يكتبون فيها، المجرى الفعلي لنهر دجلة[3]. هذه الأباميا Apameia يجب أن تكون، حسب بلينيوس ص132 Plinius (هو يذهب من شالونيتيس، عبر

(1) انظر هرتسفلد، ص125 الذي يُبيِّن أنَّ السيتّاكينة Sittace or Sittake or Sittakê تعتبر الجزء الجنوبي من أبولّونياتس «بالمعنى الواسع»، أي الأراضي الحدودية لمملكة بابل مقابل سوسة ومِدْيِن. ويحدد سترابو الجزء الحادي عشر، ص13 كليهما. وسنعود أدناه إلى هذه النقطة.

(2) ليس «أشوس» كما جاء عند هرتسفلد. وبذلك يلغى التطابق الاشتقاقي اللغوي مع «شط الحي» الذي يفترضه في الصفحة 140.

(3) يطابق لاسترانج La Strange في عرضه الواضح جداً لتغيرات مجرى دجلة (Lands 25-29)، وكذلك شترك، ص312، مجرى دجلة في العهد الإسلامي مع «شط الحي» الحديث، بينما يميز هرتسفلد، ص137 بين الاثنين – وهذا غير صحيح.

سيتّاكينة Sittakene، إلى مِسِنِة Mesene)، واقعة على حدود مسنة. وتفيد المعلومة المذكورة عند Stephan Byz. ـإذا ما افترضنا مع هرتسفلد، ص133، أنَّه يعتبر اليمين جهة الشرق واليسار جهة الغرب ـ أنَّ أباميا Apameia كانت واقعة في بلاد مسنة التي كان نهر دجلة (أي المجرى القديم المتجه نحو الشرق إلى «العمارة» الحالية) يحاصرها[1] والتي يتفرع فيها نهر دجلة (إلى المجرى الرئيسي وإلى «شط أرشوس الحي»). ويحيط بالمدينة من جهة الشرق «سلّاس»: وأنا أظن، كما سأوضح أدناه، أنَّ هذا هو («نهر الصـ) صلح» المذكور سابقاً[2] ـومن جهة الغرب نهر يُسمَّى مثل النهر الكبير، أي النهر المعروف[3]، دجلة: وهنا أود التذكير بنهر «دقلة» (آرامي = عربي «دجلة»)، أحد التفريعات الأربعة التي يتفرع إليها حسب ياقوت «دجلة ـ شط الحي» عند واسط (شترك، ص39). إذا ما صحت هذه الحجج، نحصل، على أيِّ حال، على نتيجة تتطابق تماماً مع البيانات التلمودية والعربية المذكورة قبل قليل.

أصعب من ذلك تفسير موقع بلينيوس الأول. حاول هرتسفلد إنقاذ الموقف بتفسير حاد النظر (المصدر السابق، ص133 وما بعدها) وحدّد مكان أباميا Apameia الواردة فيه على مسافة قريبة تحت سامراء.

---

(1) هذا التحسين لا يتحقق من المعنى العام للجملة فحسب وإنَّما أيضاً بواسطة العبارة التالية περιεχομένη التي تعني «في البلد» وليس «عند المدينة». ولكن حتى لو كانت غير صحيحة، أي إذا ما كانت التوابع والجملة الموصولة تعود إلى أباميا، لا يؤدِّي هذا إلى تغيير جوهري في معنى التفسير.

(2) يسرني أنَّ ر. هارتمان EI. I. 1011b يعتقد أيضاً أنَّ «سلاّس = صلح».

(3) استنتاج هرتسفلد من هذه النقطة أنَّ تسمية مطابقة لاسم «دجيل» الحالي كانت شائعة آنذاك، يبدو لي غير مقبول.

ويعيد تفرع النهر إلى خروج قناة دجيل من دجلة، «حقول كوش» على Kwxη المدينة الجزء من سلوقية ـ كتيسيفون[1]. ولكن تنجم عن ذلك، حسب رأيي، صعوبات لا يمكن تجاوزها. فمن الصعب أن نتصور أنَّ الكلمات «divisus in alveos duos» تقسم إلى قناتين. وأن تمتد قناة دجيل حتى سلوقية ـ مدائن فهذا غير مرجح، ولكن، على أيِّ حال، أتحدث ـ كما يُبيِّن هرتسفلد، ص134 ـ مرة أخرى فوق المدينة مع دجلة بحيث إنَّ الكلمات أيضاً «ciusdem gentis tergo campos Cauchas, secat» لا تتحقق: كان هذا النهر الموحد مرة أخرى الذي يشق حقول كوش إلى نصفين. وتبقى أيضاً العبارة «ad septentrionem flexus» منحنى شمالاً ـكما يعترف هرتسفلدـ غير قابلة للتفسير. وأخيراً لا يمكن، طبعاً، الحديث عن أنَّ الشريط البري الضيق بين سامراء والمدائن يمكن أن تكون له أي صلة بمسنة Mesena. ولكن أيضاً ذكر «بازي تيغرس» (بازي دجلة) في هذا المكان غير ممكن. ويعتبر هرتسفلد في ص135 هذا الاسم الموضح باللغة الفارسية مرادفاً للاسم العربي «دجلة العورا» ويفهم منه المجرى الأسفل لنهر دجلة اعتباراً من المدائن. لكن هذا مستبعد. فـ«بازي تيغرس» لا يمكن أن يعني هنا أيضاً، كما دوماً، إلَّا «كارون دجيل» السوس. فضلاً عن ذلك يستند الافتراض أنَّ المجرى الأسفل لنهر دجلة اعتباراً من المدائن كان يُسمَّى في الزمن الإسلامي الأول «دجلة العورا» (هرتسفلد ص135، حسب شترك ص41 وما بعدها) إلى فهم خاطئ لمقطع عند ابن رسته ص94، سطر21 وما يليه، سأورده هنا[2]:

---

(1) الوضع يشاهد بدقة على خريطة لو سترانج إلى ابن سيرابيون.

(2) بعد انتهائي من كتابة مقالتي رأيت أنَّ لو سترانج في ص301 JRAS 1895, قد ترجمه.

«مجرى «دجلة العورا» كان آنذاك يسير بخط مستقيم نحو الأعلى (أي نحو الشمال) من المذار، بينما يقطع اليوم منفرجاً، ثم يمرّ من هناك بالقرب من عبدسي، إحدى كور «دست إي ميسان» ثم يخرج عند الخيزرانية فوق فام الصلح جنب («بحظرة») واسط، ثم يتابع سيره حتى يصل إلى المدائن. (وهكذا كانت السفن القادمة من الهند تدخل دجلة البصرة حتى تصل إلى المذار [هكذا جاء بدلاً من المدائن]، ثم تتابع سيرها حتى تخرج من فوق «فام الصلح»، وهكذا تصل إلى دجلة بغداد ثم تأتي أخيراً إلى المدائن). لكنَّه فيما بعد كان يعبر الأراضي حتى قبل واسط[1] ـلم تكن واسط موجودة هناك آنذاكـ إلى أن تصب مياهه في المستنقعات الموجودة هناك. لكن المستنقعات كانت آنذاك أراض زراعية متصلة بمنطقة العرب ـمن العرب كان هناك بجوارها قبائل قشير، والباهلة، وبنو عنبرـ وأيضاً متصلة بناحية ميسان في بلاد ميسان. ثم غمرت المياه جميع الأراضي الواقعة في منخفض، أما الأراضي العالية فقد أصبحت تلالاً، وهذه المواقع لم تزل حتى اليوم في المستنقعات معروفة تحت الأسماء «سرطجان»، «تستخان»، و«عقر الصيد». وهي من الأماكن التي يسكن فيها «الزطّ» (انظر أعلاه ص178). وكان المرء يرى أيضاً في قاع المستنقعات تحت الماء بفضل نقاوة الماء وسكونه أنقاضاً عرف منها أنَّ أراض قد كانت هناك. لكن المستنقعات الأصلية، التي كانت تتجمع فيها مياه دجلة، قبل أن تنقل مجراها باتجاه منطقة واسط، كانت تقع عند «جوخا» في المنطقة الواقعة بين المذار وعبدسي. ولكن لما طرأ تغيّر على مجرى النهر،

(1) أي إنَّ انتقال مجرى دجلة بدأ باختراق النهر الجاري عند الخيزرانية نحو الشرق باتجاه الجنوب تماماً.

سُحب منها الماء وأصبحت صحراء وأراض جرداء جافة يعاني العابرون فيها في الصيف من شدة الرياح العاتية الساخنة. لكن دجلة الحالي حقن اعتباراً من الخيزرانية بسدّ لكي تعود المياه مرة ثانية إلى «دجلة العورا» وتجري نحو المذار وتصب في دجلة العورا الذي لم يزل موجوداً حتى اليوم. لكن النهر اخترق كل شيء، وعلى الرغم من أنَّ [كِسْرى الثاني (590م ـ 628م) (ويعرف باسم خسرو الثاني أو خِسرو بَرْويز؛ بالفهلوية)] أنفق مبالغ طائلة من أجل ذلك لم يتمكن من إخضاعه. وهكذا سار دجلة في مجراه الحالي ماراً قرب واسط وصب في المستنقعات الحالية. وبذلك أصبح دجلة («القديم» قبل موقع السد حتى المذار «أعورَ» أي فقد مياهه وجفت بالتالي مستنقعات الجوخة. وهكذا لم يبق من دجلة (القديم) إلَّا «دجلة العورا» من المذار حتى الخليج، بطول 30 فرسخاً. وهذا هو دجلة البصرة، وحتى هناك (أي حتى المذار يصل المدّ القادم من البحر، ومن هناك يبدأ الجزر عندما تعود المياه إلى البحر)[1].

من هذا العرض الواضح تماماً، ومن وصف لوسترانج، وما جاء في الخريطة، أصبح واضحاً أنَّ المقصود بـ «دجلة العورا» هو دوماً فقط المجرى الأسفل من النهر ـ أي دجلة البصرة[2]، وفي كُلِّ الأحوال المجرى الشرقي القديم لنهر دجلة الذي كان في الزمن

(1) بخصوص الرأي الوارد في هذا التقرير عن تاريخ نشوء «البطائح» انظر النقد الحاسم الذي قدمه شترك في «**الموسوعة الإسلامية**».

(2) وهذا مطابق للمعلومات التي راعاها شترك نقلاً عن ياقوت، الجزء الأول، ص553، والجزء الثالث، ص745. وأنا أضيف إلى ذلك قولاً يثبت صحة التطابق يعود إلى خمسمائة سنة قبل ياقوت، وهو قول البلاذري، ص292: «دجلة البصرة التي تُدعى العورا».

الإسلامي لم يزل جافاً، ولكن ليس بأيٍّ حال، كما يقول شترك في الصفحة 41، الفرع الرئيسي للنهر الذي كان في الزمن الإسلامي مملوءاً بالماء. أما المجرى الذي يشكله شترك في الصفحة 41 والصفحة 42 بإدخال «واسط» فلم يكن له أبداً أي وجود. وعن بناء السدّ الفاشل لخسرو الثاني وصلتنا معلومات كاملة من تاريخ علم التنجيم الهام عند الطبري (نولدكه، ص303 وما بعدها) وعند البلاذري، ص292.

والآن نعود إلى موقع بلينيوس الذي لم يتوضح بعد ـ والخروج عن الموضوع الذي قمنا به يضع في يدنا المفتاح لفهمه. أن يكون بلينيوس يعني بالاسم «بازي دجلة» فقط «كارون» فهذا مؤكد. ولقد تعرفنا للتو على «حقول كوشة Ĝauxã» عند ابن رسته: فهي منطقة «جوخا»[1]، وهذه مثبتة تماماً بقربها من عبدسي والمذار (18). (هذا البيان له أهميته بالنسبة إلى تاريخ نشوء المانوية: الجوخة هي، حسب الفهرست، مكان ولادة ماني، الذي كانوا يضعونه، بسبب المطابقة الخاطئة مع «جوخى» الشمالية، في منطقة المدائن، بينما نحن نضعه

---

(1) كما أنَّ Kavyt الشمالية قرب سلوقية تُسمَّى بالعربي «جوخا»، «جوخى». يقول ياقوت، الجزء الثاني، ص143. «إنَّه نهر تقع عليه كورة واسعة في سواد بغداد» أما بكري، ص257، سطر 2، الذي لديه المقال نفسه، فقط مختصر، فينقل الكورة إلى العراق ولا علم لدى ياقوت بـ « جوخة» نا. في المقال التالي يتحدث عن «جوخان» كقرية صغيرة بالقرب من «الطيب» في الأهواز، الأمر الذي لا يتعدى كونه تكهناً لا أكثر، لأنَّه يتبيَّن بسهولة من المعلومتين البيوغرافيتين التاليتين أنَّه، كما يفعل في كثير من الأحيان، قد اشتق اسم قرية من النسبة. وهذا ما يؤكده السمعاني الأكثر موثوقية والذي يقول في «كتاب الأنساب»، 140 ب، أنَّ «جوخان» هي تعبير بصراوي محلي لمكان تجفيف التمور.

الآن في مكان بعيد في الجنوب، في المركز الفعلي لميسان، على مقربة مباشرة، أو في داخل، المستوطنات الماندية. وأن تكون معلومة بلينيوس عن توجه نهر دجلة بعد التفرع، في بادئ الأمر، نحو الشمال، صحيحة تماماً، فهذا ما يثبته إلقاء نظرة على الخريطة؛ لأنَّه اتضح الآن بما فيه الكفاية أنَّ المقصود بتفرع النهر هو مكان خروج شط الحي عند «ماذرايا ـ كوت العمارة» (ابن رسته: «الخيزرانية»، انظر خريطة ابن سرابيون). والآن يبقى فقط نقطة واحدة: ماذا يعني تحديد المكان على مسافة 125 ميلاً رومانياً شمال سلوقيا؟ هنا لا يبقى لنا إلَّا افتراض وجود بلبلة في عرض بلينيوس تدلُّ عليها أيضاً علامات أخرى. ما نراه هنا وصفه هرتسفلد، ص132، بصورة صحيحة: «يجب أن يكون قد استند إلى مصدرين. كامل وصفه لمجرى دجلة والذي يذكر فيه كثيراً من التفاصيل ـ في كثير من الأحيان الجيدة ـ دون أن يعرف الترابط المكاني الطبيعي ويحافظ عليه، يدلُّ بوضوح على نقص في عملية النقل». وأنا سأكتفي هنا بأن أكشف هذا الارتباك طالما تعلقت بمعلومات عن مسنة Mesena. فالمرء يلاحظ باستمرار كيف أن بلينيوس يأخذ ملاحظات من مصدر ثان أو ثالث ويُدخلها بصورة مبكرة جداً في مكان خاطئ في عرضه لبحثه الرئيسي. وهكذا تظهر 129ـ انظر هرتسفلد ص133 ـ أربة، أوري، أديابني -Arabae die Orei und Adi) (abeni، في مكان خاطئ أمام جبال غور دير Gordyaergebirge. بعد ذلك تأتي الملاحظة الأولى عن مسنة Mesena، وبعد ذلك 130 المعلومة «Postea» (أي بعد التقاء الفرعين ليشكلا بازي دجلة «بازيتيغرس») il reçoit de Media Chope et, comme nous l'avons dit, entre Séleucie .et ayant emporté Ctésiphon dans le lac des

وبعد أن حمل قطسيفون إلى بحيرة الكلدان، إلى آخره. Chaldéens, il versa يتلقى من ميديا شوب، وكما قلنا، بين سلوقية

وهذا، طبعاً، هراء محض: شوسبس Choaspen ـ كرخا يصبّ في دجيل ـ كارون، بازيتيغرس القديم بازي دجلة فوق مصبه في دجيل العورا، ولكن ليس شمال سلوقية. لكن هذا الخطأ يُبيِّن أنَّ الملاحظة عن شوسبس تتصل بسابقتين عن مسنة، وأنَّ ذكر سلوقية الذي يتكرر بسلاسة ما لا يقل عن ثلاث مرات، في الحالتين الأوليين خطأ أيضاً كالخطأ الواضح جداً في الحالة الثالثة. ولكن إذا ما شطبنا من الجملة عن مسنة الكلمات: «citra Seleuciam Babyloniam CXXV. M.p» وكلمة وراء سلوقية وبابل وسلوقية «ac Seleuciam»[1]، يكون، كما رأينا، كل شيء على ما يرام. يتحدث بلينيوس أيضاً عن مصب دجلة والفرات ويسمي الأراضي الواقعة على نهر دجلة «برابوتاميا»[2] ويذكر فيها مدينة لكي يتابع بعد ذلك قائلاً:

Ct (Mauhoff: cui) iungitur Chalonitis cum Ctesiphonte ete.

هنا تنتهي إذاً الإضافة. من خلونيتيس وسيتاكينة يعود بلينيوس مرة أخرى إلى مسنة، إلى الملاحظة التي تحدثنا عنها أعلاه والتي أخذها من مصدر جديد، كما نستطيع الآن أن نضيف والتي تتطابق من حيث المعنى مع الملاحظة الأولى: لأنَّ أرشوس متطابق مع alveus des Ti-gris, qui nteridiem [λ] petit قناة دجلة كما كان سابقاً القديم المذكور، ص129، وكلاهما يتفق، كما رأينا، مع معلومات ستيفانوس ومع الرواية التلمودية والعربية.

---

(1) هاتان الكلمتان من الثابت أسلوبياً أنَّهما إضافة غير مناسبة.

(2) الجملة التالية: in ea dectom est de Mesene لم أفهمها.

من الصعب التوفيق بين هذه الرواية ومعلومات بطليموس وكذلك معلومات بلينيوس. فبينما يضع الأخير أباميا Apanmeia إلى الشمال من سلوقية يعكس بطليموس هذه العلاقة (الجزء الخامس، ص18) ويتابع القول:

maios dies Verhältnis um (V 18, 9) und fährt fort: ὑφ' ἣν ἡ τοῦ Βασιλείου ποταμοῦ πρὸς τὸν Τίγριν συμβολή, ἐγγὺς [ἡ] Μέση χώρα. Ob er damit

وما إذا كان قد عنى بذلك مسنة فهذا من الصعب تقريره، لأنَّه يتحدث في الجزء الخامس، ص20، عن مدن وقرى مملكة بابل (وليس مسنة).

von den Städten und Dörfern Babyloniens (nicht Mesenes) παρὰ τὸ μέχρι θαλάσσης τοῦ Τίγριδος ποταμοῦ μέρος ὑπὸ τὴν Ἀπάμειαν πόλιν. Von

تحدث في أيٍّ مكان عن مسنة، لكنَّه يذكر مرتين (الجزء الخامس، ص219 والجزء السادس 7) الزاوية الواقعة في أقصى داخل الخليج الفارسي.

νίτης κόλπος. كيف يتصور الموقع بالتفصيل، وعلى الأخص مجرى قناة الملك القديمة، «نهر الملك العرب»، يتبيَّن من الخريطة الممتازة التي رسمها هرتسفلد (المصدر السابق مقابل الصفحة 238) حسب مواقعه والتي تعدّ البوصلة التي لا غنى عنها لعبور متاهة بطليموس عن طبوغرافيا بلاد الرافدين. ولكن ينجم عن هذه الخريطة أنَّنا عند حلّ مسألتنا لا يعود بطليموس يصلح مرجعاً لنا[1]. ذلك أنَّ علاقات المواقع المطلقة والنسبية منحرفة جداً إلى درجة أنَّنا لا نستطيع استخراج نقاط استناد منها.

---

(1) انظر بشكل خاص الانحناءة المشوهة لقناة الملك نحو الجنوب.

أن يكون الموقع الذي اعتمده بلينيوس لأباميا إلى الشمال من سلوقية غير صحيح، فهذا ما بيّناه سابقاً. ولكن يبدو الآن حسب بطليموس، حسب الموقع الثاني الذي حدّده بلينيوس، وإذا ما تمسكنا بالمعلومة التي عالجناها ص179 أعلاه المتعلقة بمعادلة ستيفانوس والقائلة إنَّ سلَّاس = ديالى وحسب هذه أيضاً، هناك علامات مختلفة تؤكد أنَّنا يجب أن نبحث عن أباميا عند، أو بالقرب من، مصبّ ديالى فوق مصب نهر الملك يضاف إلى ذلك تعليق شلحان عاراك استعمله فونك[1]:

החלק שהלך לאפמיא נקרא נהר מלכא סבא «فرع (نهر الملوك، الذي يذهب إلى أباميا يُسمَّى «نهر الملك العجوز» («نهر الملك القديم»، وحسب برلينر وفونك يجب أن يكون اسمه נחר מלבא עהיק. إلَّا أنَّ هذه المعلومة، ستكون، إذا ما ثبت أنَّها قديمة، تأكيد مهم للشاهدين من العصر القديم. على الرغم من ذلك لا تحل بأيِّ حال الصعوبات القائمة: فلو كان صحيحاً أنَّ أباميا كانت تقع بين مصبي نهر ديالى ونهر الملك، لكان موقعها متطابقاً مع موقع سلوقية (انظر هرتسفلد، ص141)، الأمر الذي ليس له أي دليل في المصادر. بالإضافة إلى ذلك يدحض هذا الافتراض حجة أخرى لها أهميتها، حسب رأيي. الشاهد الوحيد من العصر القديم الذي كان فعلاً على معرفة جيدة بالأمكنة الموجودة في تلك الأراضي، إيزيدوروس الكرخي، لم يذكر المدينة على الرغم من أنَّه كان يجب أن يذكرها عند انتقاله من سلوقية إلى أبولّونياتس لو كان يعرفها هناك الجزء الأول، ص249 (Isid. 12, 2, Geogr.Graeci min).

(1) Mon. Talm. I 279 b.

بل ينتقل مباشرة إلى أرتميتا على نهر ديالى - سيلّس[1]. الأباميا الوحيدة التي يعرفها هي أباميا الواقعة على الفرات مقابل زويغمة zeu-gma، التي سنهملها هنا لأنَّ موقعها معروف وحدوث التباس بينها وبين المدن التي تشغلنا مستبعد تماماً (انظر ص165). وهكذا يجب أن نستنتج أنَّه لا يوجد مدينة بهذا الاسم على الطريق التي يصفها -

وفيما يخص التسمية «نهر الملك»، أود أن أتبنى ظنّاً لهرتسفلد، الجزء الأول، ص141، وهو «أنَّ بطليموس اعتبر خطأ مصب «شط النيل»، «أرختو» القديم، (في نهر دجلة) هو نفسه مصب قناة الملك». ولكن يبدو أنَّ تطابق المعلومات عند بطليموس وفي «شلحان عاروك» يخالف ذلك. مع ذلك لا أستبعد الخلط بين نهر الملك و«الشط»، أي «نهر النيل»[2] الذي يضاهيه من منظومة القنوات الجنوبية بالحجم والأهمية. بالإضافة إلى ذلك ليس معروفاً، حسب علمي، أي تفرع لنهر الملك والذي يجب أن يكون موجوداً حسب «شلحان عاروك Śālḥān ʹÁrûk»، بينما يتفرع «شط النيل»، كما هو معروف، إلى ثلاثة أفرع: (الزاب الأعلى والزاب الأوسط [حسب شترك، ص304] والزاب الأسفل [«نهر سابس»، انظر ص166])، ويصب في نهر دجلة. وإذا لم يكن هناك أي خلط مباشر، يمكن أن يتعلق الأمر في الجملة «الزراع الذي يذهب إلى أباميا» بتحديد اتجاه نحو الجنوب ولكن غير دقيق إطلاقاً.

---

(1) للأسف لم يعالج هذ ا الجزء الأول من Σταθμοὶ Παρθικοί עתיק נהר מלכא لتوماشك Tomaschek في دراساته عن الطبوغرافيا الفارسية.

(2) هذه التسمية لا تنطبق إلاَّ على الجزء الأخير من الذراع الأعلى لقناة «سورا» الذي يُسمَّى بالتسلسل «نهر سورا»، شراة، ص 303 وص314 سطر 29 «نهر النيل»، أو «زاب العلا»، انظر دو غوييه، ص39 ZDMG، وشترك، 303، 314، سطر 29.

جي. غ. درويسن J. G. Droysen[1] كان أول من تبنى الرأي، ثم تبعه جميع «الجدد» باستثناء دو غوييه، أنَّ أباميا المسنة تقع عند نقطة التقاء نهري الفرات ودجلة في مكان «القرنة» الحالية. والدليل الوحيد على ذلك هو المكان الثالث الذي ذكره بلينيوس والمذكور أعلاه. ولكن عندئذٍ يجب أن يطرح السؤال عمَّا إذا كان يمكن الافتراض أنَّ المفاوضون (Negotiators) الذين ذكرهم بلينيوس كان لديهم تصور واضح عن ذلك أو ما إذا كان من الممكن أن يكون لديهم مثل هذا التصور:

أين هو فيضان نهر الفرات مع دجلة ubi restagnatio Euphratis cum Tigri confluat[2]. وأنا لا أعلم من أين يمكن أن يقدم المرء حجَّة واحدة تثبت أنَّ هذا المكان يتطابق مع مكان «قرنة» الحالية. يكفي الآن أن نتذكر جمع وتقييم البيانات الواضحة عن منطقة مصب نهر الفرات ونهر دجلة، التي أعطاها أندرياس Andreas S. V. Aginis, Pauly-Wissowa I 813.

وفي المقالات الأخرى المستشهد بها. باستثناء المدن التي كانت تقع على البحر مباشرة أو بالقرب منه: سبسينو شرخ (تيريدون، ألكسندريا - كرخ ميسان) أبولوغو إمبوريون (أوبولّا) وفرات رحلة نيرش البحرية، كل شيء هنا غير معروف، وعلى الأخص المعلومات عن المدن والأماكن الواقعة على مجرى النهرين غير صالحة لأن يستخلص المرء منها أية نتيجة. ولن نطأ هنا أرضاً صلبة إلَّا إذا بدأت الحديث المصادر العربية التي يمكن أن نراقبها بواسطة معلومات النساطرة واليهود. وأن تكون مسنة قد امتدت في كُلِّ الأحوال على نهر

---

(1) تاريخ الهيلينية *Geschichte des Hillenismus* III b2 (1878) 314f.

(2) طريق القوافل من بالميرا (تدمر) إلى الفرات التي كان يسير عليها هؤلاء التجار تمر بعيداً جنوب غرب الموقع غير المؤكد.

دجلة نحو الشمال إلى ما بعد قرنة، فهذا ما سنقدم عليه أدلة أخرى فيما يلي.

سنستعرض باختصار الشواهد الأخرى من العصر القديم. من أميانوس مارسيلّينوس، الجزء 23، 6.

Ammianus Marcellinus XXIII 6, 23: in omni autem, Assyria multae sunt urbes, inter quas Apamia eminet Mesene (Mesenes ucni). Cognominata et Teredon et Apollonia et Vologesia.

(ولكن في كل آشور هناك العديد من المدن ، بما في ذلك أفاميا ، ميسيني).

لا يمكن أن نأخذ أي شيء، وكذلك من سترابو، الجزء الثاني، 31.وعندما يحدد سترابو، الجزء 16، 8 حدود بابل كما يلي:

die Grenzen Babyloniens wie folgt bestimmt: περιέρχεται δ' ἡ χώρα τῶν Βαβυλωνίων ἀπὸ μὲν τῆς ἠοῦς ὑπό τε Σουσίων καὶ Ἐλυμαίων καὶ Παραιτακηνῶν, ἀπὸ δὲ τῆς μεσημβρίας ὑπὸ τοῦ Περσικοῦ κόλπου καὶ τῶν Χαλδαίων μέχρι Ἀράβων τῶν Μεσηνῶν, so denkt er bei den »mesenischen Arabern« wohl

فإنَّه يفكر عند «العرب المسنيين» بجيران ميسان البدو، بين عُمان والحيرة ـ وكما أشرنا سابقاً تستند معلومات العصر القديم المتأخر عن مملكة مِسِنِة البعيدة والصغيرة، في المقام الأول، إلى الأهمية التجارية لمدنها. ولذلك من المفهوم أيضاً أنَّ هذه المعلومات لا تتجاوز الجنوب الأقصى لهذا البلد. كانوا يرون في الأجزاء الواقعة على الساحل مباشرة المملكة بكاملها. وبينما يفرّق بلينيوس «شركانه» (Charken) جغرافياً عن مسنة Mesena، يذكر ديوكاسيوس:

τὴν νῆσον τὴν ἐν τῷ Τίγριδι τὴν Μεσσήνην، كما ويتحدث

أيضاً تيوفيلوس إنـدوس عن الجزيرة التي يشكلها دجلة عند مصبه
ἣν ἔθνος ἐνοικεῖ τῶν Μεσηνῶν ἐπικαλούμενον.

بانتقالنا إلى الحديث عن بعض مسائل الطبوغرافيا الخاصة ننطلق من تقسيم النواحي عند الساسانيين عند قدامة وابن خرداذبه (شترك، ص15، ماركفارت، ص40 وما بعدها). هنا نجد الناحية السادسة «أوستان شاذ ـ إي بهمان» = بالعربي: «كورة دجلة»، مع «التَسُوغ»[1] الأربعة: بهمان أردشير، ميسان (حسب ابن خرداذبه = «مِلوا» ـ هذا الاسم لا يمكن تفسيره، وأنا أتجرأ على افتراض تحريف من « (ألـ)ـ مـذار»، عن الهوية الموضوعية للتسميتين انظر ص195ـ196 أدناه)، «دست إي ميسان» = الأبولّا، أبزقباد. ياقوت (الدليل عند شترك ص18 وما يليها) لا يعرف إلّا التسوغات الثلاثة الأخيرة، بحيث يطابق الأول نتيجة التباس في الاسم مع كامل «أُستان»[2]. إلاَّ أنَّ الاسم القديم «ميشون» كتسمية للبلد بكامله في العهد الساساني بقي قائماً في لقب «ميشونخفاذاي» («سيّد ميشون»)، الذي كان يحمله مهرشاه، أخو شابور (حسب ساليمان (Salemann I. C. 95) كحاكم أميري للبلد.

(Dr. F. W. K. Müller: Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan 11-83 Abh Ak W 1904).

وهو مطابق لـ «ميشونشاه»[3] المذكور عند ابن خرداذبه 17، 5.

---

(1) «حي»، معرّبة «تسّوغ».

(2) أن تكون أسماء النواحي في أيام ياقوت لها، من ناحية السياسة الضريبية أيضاً، معان حيّة أخرى، غير مفترض.

(3) ماركفات، ص40؛ انظر:

= A. Christensensen, L'empire des Sasanides 22f. (Danske Vidensk.

في كسرة تورفان م. 371 (Turfanfragment M. 731 V.) (Mueller I. C. 33.) يستشهد بمقطع من «رسالة إلى ميشون»: fravardag Mēšŭni Dō tanvār، يذكرها ساليمان Salemann 118 مع «رسالة في النهار» في «الفهرست 336، 28؛ فلوغل Fluegel ماني[1] ص104.
ولقد اكتشف أندرياس «أوبرموبد» (Obermobed) (ولَيْس «مويبتان مويبات؟») (moypatãn moypat) محفور على حجر كريم ساساني، انظر ف. سارّه F. Sarre، «فن فارس القديمة»، ص54، الصور 18 والصورة 69. هذه المعلومات تدلُّ على أنَّه في العهد الساساني كان اسم «ميشون» يعني أكثر جداً من مجرد «تسوغ» وحيد.

قبل أن ننتقل إلى تدقيق ما اعتبره ماركفارت مؤكداً من تطابق التسوغات الأربعة مع الأبرشيات الأربع للمنطقة الكنسية النسطورية ميشان[2]، يجب أن نتوقف فترة قصيرة عند السؤال عن: ما هي المدن التي تأسست في العهد الساساني في المنطقة. «كركا دميشان» كانت لم تزل مقر الأسقف، ولكن يجب أن تكون قد فقدت كلياً أهمية «سباسينو كرخ» القديمة، لأنَّ تجديدها تحت الاسم الرسمي «أستراباذ أردشير» يعدّ في جميع المصادر تأسيساً جديداً لمدينة «أرتخشير». كما أنَّ «برات دميشان» أيضاً حصلت على اللقب الجديد «بهمان أردشير» ـ التي تعد هي نفسها «التسوغ» الأول المذكور آنفاً ـ وتظهر هكذا في المرتبة الثالثة بين التأسيسات الجديدة التسعة للساساني الأول (حسب حمزة، آناله

Selsk. Skrifter, 7. Rekke, hist. og fil. Afd. I 1,1907.

(1) في زمن أبعد قليلاً تذكر رسالة إلى «كشكر»، دون تحديد المضمون.

(2) أي: برات دميشان، كركا دميشان، رايما (هكذا وليس ريما) ونهر غور، موزعة على أبرشية الأسقف إسحاق 410، **مجلة بلاد المشرق** *ZDMG* 43.

46 وما بعدها)، بينما هي غير موجودة بين المدن الثمانية التي يعددها الطبري (نولدكه، ص19 وما بعدها). ولكن ما يهمنا في المقام الأول هو: قائمة ابن المقفع المؤلفة من ستة أرقام (نولدكه 20) والتي ذكرها أويتيخيوس، وابن قتيبة، والفردوسي، والتي سأعرضها هنا:

ابن قتيبة، كتاب المعارف سعيد بن بطريق، نظم الجوهر، تحرير فوستنفلد 322: تحرير شيخو الجزء الأول 108= (Migne, Patrol. Gr. :111, 911f)

وبنى ست مدائن، منها مدينة جور ومدينة أزدشيراخره وهما بفارس وبهمن أزدشير وهي فرات البصرة واشتاداباد وهي كرخ ميسان وهي بين كورة دجلة ومدينة سوة الأهـواز وإحدى المدائن الثلاث اللواتي في السواد سوى ثلاث مدائن إحداهن الخط التي تلي المغرب من وراء النهر والأخرى منهن بهارسمر بكرمان والأخرى مدينة الأبلة، وبنى مدينة جور بفارس ومدينة أزدشير بفارس وبهمن أزدشير وهي فرات البصرة وأستاراباذ وهي كرخ ميسان وهي كورة دجلة ومدينة سوق الأهواز ومدينة الأبّلة وغير ذلك.

Firdausi ed. Mohl V384 f. v.641 f.

بـكـيـنـى مــرا شـارسـانـسـت شش

هــوا مـشـكـبـوى و بـريـر آب خـوش

يــكــى خـــوانـــدم خـــره اردشــيـــر

هــوا خـوشـگـوار و بـجـوى آب شير

جـو رام اردشـيـرسـت شـهـرى دكـر

كــرو بـر سـوى پــارس كــردم گـذر

دكــر شــارســان اورمـــزد اردشــيــر

كــه كــردذ زبــانــش جــوان مــرد پير

بــدو شــاد شــد كــشــور خــوزيــان

پــر از مــردم و آب و ســود و زيــان

دكــر شــارســان بــركــه اردشــيــر

پــر از بــاغ و پــرگــلــشــن و ابگــيــر

دو در بــوم مــيــســان و آب فــرات

پــر از چــشــمــه و چــارپــاى و نبات

ده خــوانــى بــنــا پــاذشــاه اردشــيــر

جــو از مــن ســخــن بــشــنــوى يــاذ كير

لقد كررت هنا صيغة أويتيخيوس مع كل ما فيها من أخطاء لكي أُبيِّن بمثال صارخ أنَّ رواية ابن قتيبة لم تتحسن مقدار شعرة واحدة عند نسخها من قبل الناسخين العرب قياساً برواية الفردوسي المشهور بعدم دقته. ولقد ذكر ابن قتيبة وأويتيخيوس التأسيس الجديد في بارس المذكور في المكان الأول عند الطبري وحمزة، ص46، مرتين بحيث إنَّهما ذكرا أولاً اسمه القديم «غور» وبعد ذلك الاسم الرسمي الجديد «أردشير خُرّة» (عند الفردوسي: (metri causa Xurra-I Ardasir). بعد ذلك ذكرا كلاهما «بهمان أردشير» = «فرات البصرة» (غير موجودة عند الطبري والفردوسي، وعند حمزة في المرتبة الثالثة)، ثم «أستراباذ أردشير» = «كرخ ميسان» (عند الطبري في المرتبة السادسة، عند حمزة شا اراداشير وعند الفردوسي في مجموعة الحروف الساكنة سادساه ردشير وأخيراً أوبُلّة (أُبُلة) غير الموجودة عند جميع الآخرين. بالإضافة

إلى ذلك يذكر أويتيخيوس أيضاً «الشط = بسد ارد (الطبري (سابعاً) بتن ارد، حمزة (تاسعاً) في «بحرين»[1]. و«به ـ أردشير (الطبري، خامساً، حمزة، ثانياً) عند مدائن. وكيف يتوصل إلى المعلومة غير المعقولة «في كرمان»، لا أعرف. أما الفردوسي فيذكر أيضاً «رام أردشير» (الطبري، ثانياً، حمزة، خامساً). و«أُرمَـزد ـ أردشير» (الطبري، ثالثاً، حمزة، سادساً)، كلاهما في خوزستان. وفي بركه ارد يكمن بوذ ارد الوارد عند الطبري في المرتبة الثامنة وعند حمزة في المرتبة السابعة.

بالإضافة إلى هذه المدن يذكر حمزة أيضاً في المرتبة الثامنة تأسيس مدينة «فهشت (الصح: «فهشت آباذ») أردشير، لكنَّه لا يعرف موقعها. لكنَّنا نتعرف على هذا الموقع من ياقوت، الجزء الثاني، ص499، السطر 17 ـ والغريب أنَّ ياقوت يستقي معلوماته من حمزة أيضاً ـ: فهو مطابق لموقع «الخريبة»[2] التي اشتهرت في الزمن الإسلامي كمسرح لمعركة الجمل بالقرب من البصرة. فالبصرة هي إذاً تجديد للمدينة التي أسسها الساسانيون «فهشت آباذ أردشير» التي دمرها سنة 14 المثنى بن حارثة، وليس المدينة قبل الساسانية «برات دميشان» = بهمان أردشير = فرات ميسان. وهذا ما افترضه ماركفارت، بينما يضع زاخاو «انتشار المسيحية»، ص49، «برات دميسان» في موقع البصرة الحالية، على مسافة أربعة فراسخ من المدينة القديمة تحت أوبُلّة (أُبُلّة) على الضفة الغربية (الأصح: الجنوبية) لنهر دجلة. لكن هـذا أيضاً ليس صحيحاً، إذ إنَّ الشواهد العربية، وعلى الأخص التقارير عن احتلال البلاد تبيّن بكُلِّ وضوح أنَّ «فرات

(1) تقرأ فنياد ارد.

(2) انظر البلاذري، ص340، السطر11؛ وص341، السطر 10 وإلخ...

ميسان» (=فرات البصرة) كانت تقع مقابل أوبُلّة (أُبُلّة) على الضفة الشمالية للنهر[1]. وهذا يتفق تماماً مع تقدير استنتجه توماشك من دلائل أخرى بخصوص «فرات» بلينيوس (Kuestenfahrt des Nearch 78)[2].

وبذلك يكون قد تحدد في الوقت نفسه موقع المدينة وموقع «كورة بهمان أردشير»، في تأكيد لمعلومة ياقوت، الجزء الأول، ص770، القائلة بأنَّ «بهمان أردشير»، مختصرة «بهمانشير»[3]، تقع على الضفة الشرقية لنهر دجلة مقابل أوبُلّة (أُبُلّة).

هنا كان أيضاً مقر المطران النسطوري الذي يظهر من سنة 410م حتى سنة 700م في المجمع الكنسي ويبدل سنة 553 إلى «فاهمان أردشير» (حسبَ قراءة ماركفارت)[4]. وأن يكون هذا المقر قد وجد في النصف الأول من القرن الثالث، فهذا ما يزعمه شرونيل فون أربيلا (ترجمة زاخاو Abh. Pr. Ak. W. 1915, 6, 61). ولا نعلم متى انتقل مقر المطران إلى الضفة الأخرى في مدينة عمر الشامخة. وتظهر البصرة كمقر للمطران لأول مرة سنة 893م في Collectio Canonum لإلياس الجوهري الدمشقي[5]، وفي القرون اللاحقة عُرف في كتب تاريخ الأدب[6] المطارنة إشوعدنح البصري (القرن التاسع)، وإبراهام

(1) البلاذري، ص342 ـ 346 في أماكن متفرقة. فلّهاوزن، **أحزاب معارضة**، ص34.

(2) قارن بهذا الخصوص أيضاً نولدكه:
Guidis Syrische Chronik (SBAK. Wien 128, 1893).18.

(3) لم يزل هذا حتى اليوم اسم الفرع الشرقي لنهر دجلة في منطقة الدلتا.

(4) انظر الأماكن عند شابوت: Assemani Bo. III b 729. أيضاً: Chabot, *Synodicon Orientale*, im Index 679b, 684b.

(5) زاخاو، **انتشار المسيحية**، ص21.

(6) باومشتارك، **تاريخ الأدب السرياني**، ص234، 240، وص309.

البصري (توفي حوالي سنة 1000)، وسالومون البصري (القرن الثالث عشر)، ولكن في سنة 1316 يظهر أيضاً في الفهرست الثاني لعبد يشوع بن بريكا، مطران سوبا ـ نِسيبِس وأرمينيا، الاسم القديم «برات دميشان» بدلاً من البصرة. وعندما يعيّن تاريخ سيرت، الجزء الأول، ص236، في حوالي سنة 300، في زمن الخلاف بين بابا Pāpā والأساقفة الفرس[1]، أسقفاً للبصرة، فإنَّ هذا تحديث واضح. وهذا مثبت أيضاً من أنَّ الأسقف نفسه، دافيد يسمى، في مصادر أخرى[2]، أسقف ميشان.

نتقل الآن إلى «كرخ ميسان». في أقدم اسم للمدينة، شَرَخ سباسِنّ = باللغة السريانية «كركا دميشان» (بالساساني «أستراباذ أردشير») متضمنة[3] ككلمة آرامية دخيلة «كِرخُ» («قلعة»)، ثم قام بعد ذلك المؤلفون الإغريق بتحويرها لغوياً إلى:

χαράσσου - auf dem Wege nach Babel über Maisan und nennt es v. 18 söb taggārē madnẖa Sammelplatz der Kaufleute des Ostense und bei seiner Rück - f. Maisän rabbtä/Imenhön d-taggare/ dab’ebreh djamma jäteb/

وبإعطائها معنى «مدينة العمود». أن نكون قد رأينا قيام مؤسسي المملكة المسنية ـ الشركنية باستعمال كلمة أكادية، فهذا يجعلنا لا نستغرب إذا ما نظرنا إلى الأسماء الأكادية الخالصة لخلفائها: أتّمبيلوس، أبينرغلوس، أدينّرغلوس. عن طريق التركيب مع كلمة

---

(1) العرض الجيد ك. لوبك، الكنيسة التبشيرية الفارسية القديمة، ص11 ـ 14.

(2) انظر، أسّماني بو، الجزء الثاني، ص397؛ عن «برات دميشان»، المصدر نفسه، الجزء الثالث، أ، ص149.

(3) غير موجودة عند هـ. تسيمرن، كلمات آرامية دخيلة، ص4.

«كركا» يقوم السريان، كما هو معروف، بتشكيل العديد من أسماء المدن، التي من أهمها: «كركا د بيت سلوك» (سلوقية بلينيوس، الجزء السادس، ص136، عاصمة «بيت غرماي»، كركوك الحالية)، و«كركا د ليدان» في خوزستان. ولقد قارن هوبشمان، قواعد اللغة الآرامية، ص318 رقم 121 مشككاً مع «كعلكع» الآرامية.وبالمطلق لا تستعمل «ميشان» لـ «كركا دميشان»، وإنَّما فقط لـ «برات دميشان». ولهذا يقدم نشيد الروح في وثائق توماس مثالاً: ابن الملك يأتي من الشرق إلى بابل عن طريق ميشان ويسميها sōb taggārē madnhā («مكان تجمع تجار الشرق») وعند عودته /Maisān rabbtā/ Imenhon d-taggare) (dab'ebreh djamma jaten «ميشان الكبيرة، ميناء التجار الذي يقع على شاطئ البحر»[1]. ولقد حدّد توماشك Tomaschek, Kuesten-fahrt des Nearch 78، موقع «كركا دميشان»: إنَّه ينقلها إلى مكان «بيـان»[2] اللاحقة ـ وأنـا أرى في هذا الاسـم تعبيراً عن التسمية الفارسية لمناطق الدلتا، «ميان روذان»، انظر أعلاه ص160، بتحوير لغوي يقربها من الجزر العربي ب ي ن ـ المحمّرة الحالية أربعة

---

(1) إي. برويشن، نشيدان غنوصيان (1904) ص 19، 24. أشير هنا إلى أنَّ اسم «ميشان» كان لم يزل في الزمن الإسلامي باقياً مع بعض التحوير في اسم بلدة صغيرة قرب البصرة «المشان». موقع هذه البلدة لا يمكن تحديده بدقة، ولقد أصبحت معروفة فقط لأنَّها مكان ولادة الحريري، ياقوت، الجزء الرابع، ص536؛ الجزء الثاني، ص230؛ انظر بروكلمان، الجزء الأول، ص276، وخاصة ابن خلكان، سيرة حياة الحريري، في أ. في الصفحات 117، 118، 120 فيشر، .Arab. Chrestomathie

(2) يضع ياقوت، الجزء الأول، ص773، هذه المدينة «في سواد البصرة على الضفة الشرقية لنهر دجلة على الطريق إلى «حصن المهدي» الذي ينتمي، حسب قوله، إلى الأهواز. وكما يبدو لم يعرف أي شيء عن «كرخ ميسان».

فراسخ إلى الشرق من «برات دميشان» وبذلك تحدد موقع الأسقفية النسطورية الثانية، لكنَّه الذي غير مطابق، كما سنرى، لـ «تسوغ ميسان» (هكذا ماركفارت، ص41). من المفترض أنَّ هذا المقر للأسقف قد زال في الزمن الإسلامي بعد وقت قصير، لأنَّ إلياس الدمشقي[1]. لا يذكر إلَّا أسقفيتين فرعيتين في البصرة: «داست إي ميسان» (هكذا تقرأ بدلاً من دستهسان، و«نهر المرأة»، وكلاهما لا يتطابقان، كما سنرى، مع «كرخ ميسان».

في سلسلة «التسوغات» الساسانية ـ العربية تأتي الآن ميسان. وتحديد مكان هذه المدينة صعب جداً لأنَّ المؤلفين العرب يخلطون على الدوام بينها وبين المنطقة بكاملها. إنَّها، كما يبدو، المدينة التي يسميها العرب «المذار» (انظر ياقوت الجزء الرابع، ص468) وموقعها على النهاية الشمالية لنهر المذار (الذي يسمى عند ياقوت، الجزء الأول، ص603، «بزاز نهر ميسان»[2]، والذي حدّده لو سترانج بدقة: (Le Strange, Londs 42f). (انظر ص178 و188 أعلاه). وللأسف لا توجد أدلة على أنَّ «ميسان» كاسم مدينة كانت معروفة في الزمن قبل الإسلامي. ولكن لا يمكن الشك في ذلك ويجب الافتراض أنَّ مركز منطقة ميسان وأيضاً مركز المملكة القديمة مسنة، كان هنا على المجرى القديم لنهر دجلة. هنا أود الإشارة إلى الاسم المزدوج، الذي لم يفسر بعد، لهذه المملكة، «شركنة ـ مسنة (شركانة ـمِسنة) Charakene-Mesene. أقام مؤسس هذه المملكة، هيسباوزينس Hyspaosines، منطقة حكمه

---

(1) أسّماني بو، الجزء الثاني، ص458.

(2) حسب مصادر أخرى يسمى هكذا أحد الفروع الخمسة التي يتفرع بها دجلة بعد واسط؛ شترك، ص93.

على البحر، في المدينة المسماة باسمه «شرخ»، والتي لم تتجاوزها مملكته. كان، حسب اكتشاف ماركفارت (انظر أعلاه ص160 وص155) باكترر Baktrer وكان خليفتاه المباشران «تيرايوس»، و«أبوداكوس» يحملان أسماء إيرانية. ولكن بعد ذلك تظهر الأسماء الأكادية التي ذكرناها في الصفحة 197: أتمبيلوس، أبينرغلوس، أدينّرغلوس. يستنتج من ذلك بصورة مؤكدة، أنَّه بين السلسلتين من الأسماء قد حدث تبدّلٌ للأسر الحاكمة، ونضيف إلى ذلك الحقيقة أنَّ الاسم الأصلي للمملكة والمؤكد شركانة «شركنة» قد أضيف له الاسم الجديد «مسنة»، عندئذٍ لا مفر من الاستنتاج بأنَّ الأسرة الحاكمة الجديدة قد انبثقت عن المنطقة الأكادية - الآرامية مسنة إلى الشمال من شركانة «شركنة» واستولت على المملكة الصغيرة الواقعة على الساحل. (بخصوص تاريخ «شركنة» انظر أيضاً الأبحاث المعمقة لفايسباخ عند باولي - فيسّوفا، الجزء الأول، 1390 [الكسندريا 13]، الجزء الثالث 2116 [«شركنة» (شركانة)] و2122 [«شرخ»]. - أن تكون في القرن الأول الهجري أنَّه كانت لم تزل هناك مدينة اسمها «ميسان»، فهذا ما يؤكده مصدر موثوق: بعد الإصلاح النقدي المعدني ظهرت في سنة 80 في عهد عبد الملك، وبعد ذلك سنة 95 و96 في عهد الوليد، ميسان لمدينة لسبك النقود[1] إلى جانب المدينتين الواقعيتين بالقرب منها، والمعروفتين من تاريخ الفتح، «مناذر» و«نهر تيرى»[2]؛ أما «المذار» فلا تظهر، حسب علمي، في أي مكان كمدينة

---

(1) هـ. نوتسل، **النقود المعدنية للخلفاء الشرقيين**، ص83 رقم 413، 414 (المتاحف الملكية في برلين، كاتالوغ النقود المعدنية الشرقية، الجزء الأول 1898).

(2) تُلفظ تيراي. هذا الاسم كنت أطابقه مع اسم الملك الشركني (الشركاني) الثاني، تيرايوس، إلى أن رأيت أنَّ نولدكه قد فعل هذا قبلي (دراسات فارسية، الجزء =

لسبك النقود. ولذلك أفترض أنَّ اسم مدينة ميسان قد استبدل بعد الفتح الإسلامي بالاسم «المذار». وتحت اسم «مرزبان المذار»، البلاذري، ص342؛ ابن سعد، الجزء السابع، ص3، يُفهم الحاكم الساساني، «أوستاندار[1] ميسان». ولم يوجد هنا مقر للأسقف لأن مطابقتها مع «كرخ ميسان» غير صحيحة.

ولقد طابق ابن خرداذبه (وليس قدامة) التسوغ الثالث، «دست إي ميسان» مع أُبُلّة. وإذا ما كان لهذا أي معنى على الإطلاق فلا يمكن أن يكون إلَّا أنَّه في عهد الخلافة قد نقل المركز الضريبي لناحية «دست إي ميسان» إلى أبلّة (أُبُلّة) ـ محلياً لا علاقة لأي منهما بالأخرى. إذ إن «دست أي ميسان» تقع إلى الشرق من نهر دجلة. بعيداً نحو الداخل كما يتبيَّن من معلومة عن المحطات في تقارير الفتوحات (البلاذري، الجزء الأول، كما في السابق): أُبُلَّا ـ فرات البصرة ـ المذار (= ميسان) ـ دست إي ميسان) ـ أبزقباذ. ياقوت، الجزء الثاني 574، يعتبرها كورة بين واسط والبصرة والأهـواز، غير متطابقة مع ميسان، ولكن على حدودها. في تقرير في الفهرست عن ماني تظهر كمركز كمستوطنات «المجتسلة»، قارن بهذا الخصوص فلوغل، «ماني» 131 وما يليه

= الأول 30). أنتهز الفرصة لأصحح خطأ في وصف رحلة لبنيامين فون التطيلي. ما جاء في النص، ص73 (تحرير م.ن. آدلر، لندن 1907م) נהר ווראו والصحيح נהר תוראו وفي الإضافة اللاحقة עילם بدلاً من אלימן.

(1) انظر نولدكه، الطبري، ص448، ثم غ. هوفمان، ملفات الشهداء 93 و832 (وهنا أيضاً تبرير قراءة «أوستان» بدلاً من «إستان». وأيضاً كريستنزن: Empere des Sassanides 43 [اعتبار «مرزبان» و«أوستاندار» متطابقان خطأ، حسبما أثبت إي. شتاين في بحث عن الكتب السنوية البيزنطية الإغريقية الحديثة، الجزء الأول (1920م) ص59].

وفيما يخص الاسم لا يجوز بأيٍّ حال قراءة «دشت» بدلاً من «دست». بل إنَّ «دست» هي اختصار لـ «دستكرت» («بُقع»، انظر هوبشمان، قواعد اللغة Arm. Gramm. p135. ولقد عُرّبت «دسكرة» إلى «دَسْكَرة (انظر جواليقي ص67، وشترك Streck EI I 964b). ومن ابن سرابيون عرفت بلدة «دسكرة» على أو بالقرب من نهر ريّان على الضفة الشرقية لنهر دجلة انظر Le Strange JRAS 1895, p303 ثم التحميل على الخريطة، وأيضاً Lands p48. وعندما يحسب ابن رسته (الصفحة 180 أعلاه) عبدسي، التي موقعها لا يبعد كثيراً عن المذار، على ناحية «دست إي ميسان»، ينجم عن ذلك أنَّ موقع عبدسي وموقع دسكرة هو بين نهر المذار، ودجلة العوراء، ونهر ريّان. أما مطابقة ميسان مع دست إي ميسان (Le Strange, Lands p43) فغير صحيحة.

عن التسوغ الرابع «أبزقباذ» (انظر ماركفارت 41، الذي يقترح قراءتها» إيزقباذ)، وحسب حمزة، ص57، الذي يقرأها «إزاذكواز»[1]. وبما أنَّها، حسب يعقوبي أيضاً تقع قرب المذار، فإنَّنا نحصل على النتيجة الإجمالية أنَّ تسوغات «أوستان شاذ إي بهمان»، «نواحي دجلة». جميعها كانت واقعة على الضفة الشرقية للنهر[2]، لكنَّها لم تكن تشمل إلَّا الأراضي الواقعة مباشرة على هذه الضفة وعلى «نهر المذار». وحيث ينتهي سواد البصرة، الأراضي الخصبة الواقعة شرق نهر دجلة والمروية بقناة خاصة بها[3]، هناك تبدأ منطقة خوزستان. وكيتاني في كتابه Kaetani, Annali III p786 مصيب جداً عندما يقول:

---

(1) عن تأسيس المدن «كواد إي بيروزان»، انظر نولدكه، الطبري، ص138.

(2) وبذلك تتأكد تماماً معلومة قدامة 235، 16.

(3) موصوفة عند: Le Strange JRAS 1895, 307ff.

إنَّ العمليات العسكرية الأولى للعرب التي انطلقت من معسكر البصرة بقيادة عتبة بن غزوان والمغيرة بن شعبة:

كانت بالضرورة ذات أهمية قليلة ، ولا يمكن تنفيذها على مسافة كبيرة من مسار دجلة الأورة.

«furono ne-cessariamente di poca importanza, e non si poter-ono svolgere a grande distanza dal corso del Diglat al-aura».

مع بدء الحملات العسكرية ضد خوزستان حيث كان يقيم المرزبان المشهور هرمزان، يرد ذكر «ميسان» و«دست إي ميسان» كقواعد عسكرية انطلق منها الهجوم الإسلامي «مناذر» و«نهر تيرى»، انظر البيانات المذكورة عند كيتاني، ج1، ص912 وما بعدها[1].

يبقى علينا أن نشرح المقرين الأخيرين الباقيين للأسقف النسطوري: رَيْما، ونَهْرغور (Raimã und Nhar Gür). ولقد اعتبرهما ماركفارت متطابقين مع «دست إي ميسان» = أُبُلّة (ولقد رأينا سابقاً أنَّ هذه المطابقة غير صحيحة) و«أبزقُباذ»[2]، انطلاقاً من الفكرة الصائبة جداً وهي أنَّ الأسقفيات الأربع متطابقة مع «التسوغات» الساسانية الأربعة. لكن هذا لا ينطبق على ريما بأيِّ حال كما يتبيّن من المعلومات

---

(1) لا أستطيع شرح معلومة ياقوت، الجزء الثاني، ص574، القائلة بأنَّ المدينة الرئيسية لـ «دست إي ميسان» هي «بَسَامْتى».

(2) يتبع معلوماته هرتسفلد في قائمة تأسيسات المدن الساسانية التي تضمنها مقاله الرائع عن خراسان، مجلة «الإسلام»، العدد 11، ص148 وما بعدها، تحت:
Cessariamente di poca importanza, e non si poterono svolgere a grande distanza dal corso del Diğlat al-'aurā. Mit dem Beginn der Feldzüge co-enobium Dñae nostrae et mulierum eam plangentium 4. Ktābā d-nakpūtā des Īšō'dnaḥ von Baṣra Izad-Kawādh-kert und Obolla. J. B. CHABOT, Le livre de la chasteté comp. par Jésusdenah, Évêque de Baçrah, Rome.

المجموعة عند PAYNE-SMITH من الموسوعين السريان: حسب هذه المعلومات: ريما مدينة في منطقة البصرة تفسر عربياً بـ «نهر الدير»، و«دير مخراق» و«دير المرأة ونواحيها»[1] «coenobium Duae nostare et mulierum eaih plangentium». لكن هذا يعني أنَّها يجب البحث عنها على الضفة الغربية لنهر دجلة. «نهر المرأة» هو القناة الأولى، و«نهر الدير» هو القناة الثانية من «قنوات البصرة» التي يعددها ابن سربيون من الشمال الشرقي نحو الجنوب الغربي، ومصبَّاهما يبعدان عن بعضهما، حسب قوله، ثلاثة فراسخ JRAS 1895, 303. ومن المستغرب أنَّ الدير المُسمَّاة القناة باسمه لم يذكر في المصدر الذي يتوقعه المرء، وهو Ktaba d-nakputa des Iso'dnah von Basra[2]، وإنَّما عند ياقوت، الجزء الرابع، ص839: إنَّه دير «الدهدار» عند مصب القناة على بعد 20 فرسخاً تقريباً من البصرة - ويضيف المؤلف نفسه، الجزء الثاني، ص660، قائلاً: لقد بني هذا الدير في قديم الزمان، قبل الإسلام بزمن طويل، على الطريق إلى واسط وهو يحظى باحترام كبير عند المسيحيين. ويستشهد ياقوت لذلك ببيت شعر لمحمد بن أحمد المعنوي البصري:

«كـم بـديـر الـدهـدار مـن صبـوحٍ
وغـبـوق فـي غـدوة ورواحِ

وهذا طبعاً ليس سوى تعبير شاعري عن «محفل الشرب في الدير المسيحي»، الذي تحدث عنه الكُتَّاب مراراً وكان آخرهم زاخاو في

---

(1) «نهر الدير» عند بر علي، «دير مخراق» عند بر بهلول، «نهر الدير»«بار ساروشفي» (هذه هي «سروشوي»)، الذي يستعمله B.B.

(2) كما أنَّ كتاب الدير «شبوشتي» لا يعطي أي معلومة fesusdenah eveaue.

«كتاب الدير شبوشتي» Sachau, Vom Klosterbuck Sabusti كمنطلق لهذا النوع الغريب من الأدب المسمى «كتب الديارات».

في «الدهدار» (المرادف حقاً لـ ـ «الدهقان») نرى اسم مؤسس الدير. ولكن أعتقد أنَّ ديراً قد أعطى أيضاً «نهر المرأة» المجاور له الاسم. إذ إنَّ القصة الغريبة التي تروى عن تفسير الاسم عند البلاذري، ص340، السطر 16، وباسم آخر ـ ممَّا يدلُّ على طابع أسطوري ـ عند ياقوت، الجزء الرابع، ص844، السطر 4، هي فقط قصة ذات صلة بالسبب. بل إنَّ كلمة «مرأة» هي ترجمة عربية للكلمة الآرامية «مارتا»، وتعود لـ «ديرا د مارتا» dairã d Mãrtã، دير السيدة ماريا الذي تتحدث عنه العبارة السريانية المذكورة آنفاً في سياق الحديث عن «رَيْما». وبذلك يكون موقع المدينة الأخيرة قد تحدد وقُدِّم البرهان على أنَّه لا يجوز مطابقته مع التسوغ «دست إي ميسان» ولا مع «أُبُلَّة»[(1)]. كما أنَّ ما افترضه ماركفارت وزاخاو من تعديل للاسم «ديما» عند الطبري (نولدكه، ص40) و«وبها» عند حمزة، ص84، إلى «ريما» لا يمكن قبوله مهما بدا معقولاً، وخاصة لأنَّ هذه المدينة يذكر صراحة في المكانين أنَّها واقعة في ميسان. وممَّا يعارض ذلك أنَّ الاسم الرسمي «شاذ شابور» الذي أطلق على المدينة الجديدة المبنية مكان «ديما» النبطية، قد أطلق في الوقت نفسه على الناحية الخامسة في العراق، ناحية «أوستان شاذ شابور» = «كشكر»، ولذلك يجب أن تكون واقعة

---

(1) [للأسف لاحظت لاحقاً أنَّ المعلومة عن بر بهلول، خلافاً للآخرين، تؤدِّي إلى الضفة الشرقية لنهر دجلة. لأنَّ دير مخراق (هكذا اقرأ أيضاً «مراصد»، الجزء الأول ص440، سطر1) تابعة، حسب ياقوت، الجزء الثاني، ص595، السطر 11، لخوزستان، انظر أيضاً دو غوييه، قراءة (قدامة، ص225، السطر 15، وب. شفارتس، **إيران في العصر الوسيط**، ص391، Schwarz, *Iran im Mitteloelker*].

حتماً في هذه الناحية. لكنَّنا بذلك نكون قد انتقلنا إلى أقصى الشمال، بينما ربما كانت تقع في أقصى الجنوب.

وهكذا تمكنا حتى الآن من تحديد أسقفية غرب مجرى نهر دجلة وأسقفيتين إلى الشرق منه. والأخيرة التي لم نتحدث عنها بعد، «نَهَر غور»، أيضاً نهر غول، تقع أيضاً شرق النهر. وما إذا كانت متطابقة، كما يقول ماركفارت، مع «أبزقباذ» فهذه مسألة سنتركها دون بحث. ياقوت يتحدث عن «نهر جور» ويرى أنَّها واقعة بين أهواز وميسان. ويقدم لنا المسعودي، تنبيه في ص54، معلومة دقيقة مفادها أنَّ «نهر غور» تقع شمال المذار على المجرى القديم لنهر دجلة ولذلك تتبع ربما «أغرَّة» القديمة التي يقول أندرياس[1]: إنَّها واقعة في خوزستان الغربية بالقرب من «حويزة» الحالية[2].

رابعاً: البصرة:

سنذكر هنا بعض الملاحظات عن مدينة البصرة. فالاسم لم يفسر بشكل كافٍ من العرب، شأنه شأن اسم العراق. فالاشتقاقات التي وضعها ياقوت، الجزء الأول، ص636، السطر 14 وص637، السطر 11، والتي ليس من المجدي نقدها بالتفصيل تشير، بعدم تأكدها وبتناقضها الداخلي، إلى أنَّ الاسم أخذ أولاً كاسم نوع ثم فُسّر فيما بعد. يقول نولدكه، «تاريخ السريان»، ص43 Noldeke, Syr. Chronik: «بما أنَّ كلمة «آقولا» السريانية تعني فعلاً الأعوج[3] فإنَّه من الممكن

---

(1) «باولي ـ فيسّوفا»، الجزء الأول، ص735 وما بعدها.

(2) انظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص312ب.

(3) انظر أيضاً شترك E1, 1: Streck «دير العاقول»؛ وزاخاو Sachau, Klosterbuch des Sabušti 17 Nr. 36.

جداً أن تكون كوفة قد جاءت من «كيف» بعد تحويرها (عوجها). عندئذٍ سيكون الاسم عند العرب أقدم من تأسيس المدينة الكبيرة، لأنَّ الكلمة آنذاك لم تعد مفهومة بشكل عام. ولو أطلق على الموقع اسم جديد لأعطي اسماً أكثر وضوحاً. وينطبق الشيء نفسه على «البصرة». وهذا الحكم صحيح مائة بالمائة، والسؤال المتبقي فقط هو ما هو الاسم الأقدم لمدينة البصرة. جميع الدلائل تشير إلى أنَّه من أصل آرامي ومشتق من كلمة «بصر»[1]. وهناك تفسير آخر سأعرضه مع عدم تأكدي منه. فلقد رأينا سابقاً أنَّ البصرة ليست جديدة التأسيس بنيت على أرض غير مأهولة، بل إنَّها استمرار للمدينة الساسانية «فاهشتاباذ أردشير»[2][3]. وبما أنَّه يظهر في وقت مبكر في مركز مدينة البصرة السوق الذي تباع فيه المنتوجات الزراعية الكثيرة للمناطق المجاورة ويصبح بالتالي رمزاً للازدهار الاقتصادي للمدينة، فإنَّه يفترض أنَّه كان هنا سوق قبل الفتح العربي كان يُسمَّى bagãr, *bačãr* (بوخ بهلوي bazar, vãčãr[4]. وإذا ما افترضنا أنَّ هذه التسمية قد تحولت إلى اسم للمدينة، يجوز أن نستعمل الصيغة المعدلة آراميا، وهي لا يمكن أن تكون إلَّا basra (بصرا)[5]، وهذه التسمية هي النموذج الأولي للاسم العربي «بصرة». (ومن الطبيعي أنَّ هذا يمكن استعارته

---

(1) «بصّر» (تحصين، حصن).

(2) عند مراجعتي لياقوت الجزء الثاني لم أجد هذا القول.

(3) انظر ياقوت، الجزء الثاني، ص637، 638.

(4) يمكن أن نفكر، مثلاً، حسب «خوجستان فاجار» (= «سوق الأهواز»، نولدكه، الطبري، ص13)، بـ «ميشون فاجار» Mēšūn vagar.

(5) أن تكون الكلمات الآرامية منقولة بصيغة مباشرة عن اللغة الإيرانية دون تغيير أو مع بعض التحوير، يتبيَّن من النص التالي:

fristqa = fristqa & afristkajja -firistak.

أيضاً من اللغة الفارسية الوسطى بصورة مباشرة دون الحاجة إلى الطريق الطويل وغير المباشر اللغة الآرامية. فمن المعروف أنَّ حرف č بالكتابة البهلوية مطابق لحرف ş (ص) السامي[1]. وهكذا تكتب أيضاً كلمة «بصرة» على النقود المعدنية البهلوية «bčra».

ومهما يكن من أمر هذه الاشتقاقات اللغوية، فإنَّنا، على أيِّ حال، نفترض صيغة مسبقة للاسم آرامية، وأقل احتمالاً إيرانية، على الرغم من أنَّها غير موجودة كتسمية للمكان في المصادر قبل الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أنَّ اسم البصرة غير وارد أيضاً في قائمة المدن الإيرانية حسبما يبدو من تخمين للكاتب بلوخت. إذ جاء في نصّه المادة 31 ما يلي:

20 satrēstān andar zamik(i) sam jaman u p(a)rsāi u kŭfah u makah u mētōkšā kart estet «vingt vilies furen fondées dans la terre de Sham et du Yémen (?), Basrã (?), kufah, Mekka,par Mētōkšāh etc.» Dagegen haben die Ausgaben der beiden Desture in § 33 cinhellig[2] 24 [so] satrestan andar zamik(i) sam jaman u frika u kufah u makah u madinah kart estet. Hier treten also Afrika (ar Ifriqija)und Medina ein.

وأنا لن أتابع هذه المعلومات لأنَّ استاذي البروفيسور ي. ماركفارت J. Marquart أعدَّ بحثاً عن قائمة المدن موجوداً الآن بخط اليد وسينشره عمَّا قريب.

يذكر البلاذري في الصفحات 346 ـ 372 («تمصير البصرة») كمية كبيرة من المعلومات عن أقدم منشأة للبصرة، أي عن «خطط» المدينة،

---

(1) **صديقي، دراسات عن الكلمات الأجنبية،** ص72. Siddiqi, Frlmdwoerter-Studien.

(2) Jamasp Asana 21 = J. J. Modi 87.

لكنّها تفتقر إلى المعطيات الطبوغرافية ولذلك غير مفيدة بالنسبة لنا. وممّا يستحق الملاحظة التشكيل الشائع لأسماء الأراضي بإضافة ـ آن إلى نهاية اسم صاحبها[1]، على سبيل المثال مدينة عبادان نسبة إلى عباد بن حسين[2] فنحن نرى أنَّ هذه النهاية تستخدم لتشكيل الصفة والأسماء المشتقة من اسم الأب ولتشكيل أسماء الشعوب والبلدان[3].

التقارير عن تأسيس المدينة مجموعة عند إ. رايتماير E. Reite-meyer في كتاب «تأسيس مدن العرب في الإسلام حسب المؤرخين والجغرافيين العرب»[4]، 11 ـ 28. ولقد أبرزت المؤلفة مصيبة، وأكدت لأسباب وجيهة أنَّ بدء تأسيس المدينة حسب المدائني وأبي مخنف بعد معركة «بويب» في سنة 14هـ، أي سنتان قبل وقعة القادسية، لم يصبح ملغى بما قدمه كيتاني Caetani من حجج. أما العرض الأكثر تفصيلاً لأقدم تاريخ للمدينة، وعلى الأخص التطور التاريخي الدقيق لمكانة الحكام الأمويين، فسأترك الحديث عنه إلى سياق آخر[5]. وسأفعل الشيء نفسه، لكي لا أتوسع في هذا الفصل أكثر من ذلك، وأستبعد من مخطوطة هذا المقال الترجمة المشروحة لثلاثة فصول

---

(1) هذا المبدأ بصيغة ياقوت، الجزء الثاني، ص645.

(2) ياقوت، الجزء الثالث، ص597، السطر 18.

(3) وبالنسبة إلى الفارسية الحديثة المرجع نفسه Salemann, Gr. Ir. Ph. I a 279f (§ 50, 11f) Ib 176.

(4) عن هذا العمل انظر C. F. Seybold في مجلة بلاد المشرق، العدد 70، ص562 ـ 564 ، وص170 ـ 163 ،Streck DLZ 1919.

(5) أفضل ما كتب عن تاريخ البصرة في عهد الأمويين في المقالات الثلاث لـ Wellhausen عن نقد الطبري.

طويلة من ياقوت وابن الفقيه تعبر أفضل تعبير عن مكانة البصرة في العالم الإسلامي[1].

ويتعلق الأمر في هذه الفصول أولاً بتجميع ياقوت للأقوال التي تذم والتي تمدح المدينة (ج1، ص653، سطر 1، وص664، سطر 15): نحن نسمع هنا الاتهامات التي وجّهها علي بعد معركة الجمل للمدينة وأهلها، وشكاوى اللاحقين من الهواء السيئ في البصرة الذي تحدث عن أسبابه عدة شعراء بكلمات في غاية الفظاظة. وعن شهرة المدينة ومجدها تتحدث أبيات من الشعر لابن أبي عيينة، وخطبة أدبية بليغة لخالد بن صفوان، وعبارات الثناء للجاحظ عن «أعاجيب البصرة الثلاث». وفي صلة فكرية قريبة من ذلك تندرج المجادلة بين قارئ القرآن ابن العلّاف البصراوي والشاعر السوري أبي حمران التي تعد استمراراً لـ«المناظرات» الأدبية التي تدور فيها «المفاخرة» القديمة بين القبائل بصيغة متطورة. إذ توضع مزايا البصرة ومزايا سورية مقابل بعضهما، وتدور المجادلة المستفيضة في الختام حول ما إذا كان العنب أم نخيل البلح، الذي يعدّ رمزاً للبصرة، هو الأفضل[2] في هذين الفصلين تبرز بصورة خاصة النوعية المتميزة لطبيعة البصرة المرئية بنظرة ساطعة لا مثيل لها وحادّة لجميع الظواهر الفردية والواقعية والتي لا يقتصر امتلاكها على البدو وحدهم بل يشمل أيضاً العرب المدينيين (الحضر)، مصاغة بلغة ذات غنى لا حدود له بإمكانات التعبير عن واقع الطبيعة الحي. مقابل ذلك هناك مناظرة بين عالم بصراوي وعالم كوفي بحضور الخليفة العباسي

---

(1) انظر فوستنفلد Wuestenfeld، في ZDMG (مجلة بلاد المشرق) العدد 18، ص414 ـ 418.

(2) ابن الفقيه، ص118، السطر 19، ص127، السطر 22.

الأول[1] تدور بصورة أساسية حول السؤال عمَّا إذا كان نقض العهد لعلي يتحمل وزره البصريون أم الكوفيون. ويشترك في المناظرة رجال مشهورون من المدينتين، ومن البديهي أنَّه كان بين المدافعين عن البصرة الحسن البصري الذي برز كـ «رئيس الجيل اللاحق»[2].

يجب أن يكون قد انتهى الأمر عند هذه الإشارة العامة. ولكن قد يكون مسموحاً أن نقول بعض الكلمات عن أهمية مثل هذه النصوص وما شابهها. قد تبدو هذه الاعتبارات العرقية والبشرية وهذا الوصف للطبيعة بلغة شعرية أو نثرية والذي نجده بكثرة في الأدب العربي، قد تبدو للمؤرخين والجغرافيين ناقصة، لكنَّها من أهم الدلائل، إن لم يكن الدليل الأهم على الإطلاق، لفهم الطريقة المتميزة، والتي تبدو لنا نحن الغربيين غريبة، التي يتعامل بها العرب مع الواقع. وما من شك في أنَّ المعنى التاريخي أيضاً وتكوين الأفكار الدينية عند العرب لا يمكن فهمها فهماً كاملاً إلَّا إذا راعى المرء على الدوام موقفهم من العالم الحسي. فقط من هذا المنظور يُستدل على رمز طريقة نظرتهم وتفكيرهم: اللغة العربية التي يُعدّ فهمها الهدف الأول والأخير لعلم الاستشراق والبحث الإسلامي: إذ إنَّ الإسلام أيضاً متعلق بصورة عامة وخاصة بالاتجاهات والإمكانات التعبيرية للغة العربية. وهكذا تشير أيضاً التساؤلات، التي ستظهر في الأبحاث التالية عن حياة وتعاليم الحسن البصري، في كُلِّ مكان إلى المشاكل الأساسية للغة. ولذلك سأسمح لنفسي بأن أختم هذا الفصل بالوصف العميق والرائع الذي قدمه ماسينيون للنموذج اللغوي، الذي نتعامل معه:

(1) ابن الفقيه، ص167، السطر 11، ص173، السطر 16.

(2) المصدر نفسه، ص171، السطر 16.

«La présentation sémitique de l'idée est gnomique, recourt à des mots rigides, aux racines immuables et toujours perceptible, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstrait-es- consonnes, interpolées, pour le sens- nuances vocaliques, pour l'acception. Le rôle conjonctef des partieules est inséparable de la différenciation vocalique des finales; les temps verbaux, encore aujourd'hui, sont «absolus» ne concernent que l'action, ils sont «théocentriques» affirment la transcendence et l'inminence de l'agent unique[1]; enfin l'ordre des mots est «lyrique», morcelé en formules saccadés, condensés, autonomes. D'ou le malentendu pour ceux qui, ne sachant pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques1), les disent improper à la mystique»[2].

«إن العرض السامي للفكرة هو عيني، ويلجأ إلى الكلمات الجامدة، ذات الجذور غير القابلة للتغيير ويمكن إدراكها دائماً، ولا يقبل سوى عدد قليل من الطرائق، كلها داخلية ومجردة -الحروف الساكنة، محرف ، من أجل المعنى- الفروق الدقيقة في حروف العلة، للقبول. لا يمكن فصل الدور الترابطي للأطراف عن تمايز حرف العلة في النهائيات؛ الأزمنة اللفظية، حتى اليوم، «مطلقة» ولا تتعلق إلا بالأفعال، فهي «متمحورة حول الذات» وتؤكد على تجاوز الفاعل الفردي ووقوعه؛ أخيراً الترتيب الكلمات «غنائية»، مقسمة إلى صيغ متقطعة، ومكثفة، ومستقلة. ومن هنا سوء الفهم بالنسبة لأولئك الذين لا يعرفون كيف يتذوقون الإيجاز القوي والمتفجر للغات السامية يقولون إنها غير ملائمة للتصوف».

---

(1) أُبرزت من قِبلي.

(2) Essai 48f. انظر العلاقة مع الموقع. يسبق ذلك وصف مناسب لـ «présentation aryenne de l'idée».

الفصل الثاني

قصة حياة الحسن البصري

1 ـ نسبه، ومولده، وفتوته.

2 ـ حياته في البصرة، وموقفه من الأحداث السياسية المعاصرة.

3 ـ المنتهى، والشهرة اللاحقة.

أولاً: نسبه - مولده - فتوته

لم يحاول أي من الكُتَّاب المسلمين جمع جميع البيانات المتعلقة بالسيرة الذاتية للحسن البصري ناهيك عن وصف براغماتي لحياته. كما أنَّه لا يوجد، حسب ما هو معروف حتى الآن، أي عمل مخصص للحديث عن «مناقب» الحسن البصري المهم بالنسبة إلى المفهوم الإسلامي عن الحياة[1]. أقدم كتاب وصلنا يوجد فيه معلومات وافرة عن السيرة الذاتية للحسن هو «كتاب الطبقات الكبرى» لابن سعد (المتوفى سنة 230). إلَّا أنَّ هذه المعلومات متأثرة إلى حدٍّ كبير بالاهتمام الآحادي الجانب للمؤلف الذي لم يكن منصبّاً على عرض المصائر الفردية والسمات الشخصية للشخصيات الوارد ذكرها في كتابه الضخم، وإنَّما فقط على بيان مدى موثوقيتها كراوٍ للأحاديث النبوية. ذلك أنَّ كتاب الطبقات يهتم، في المقام الأول، بالحديث عن مدى مصداقية الرواة، ويشمل هذا: التأكد من تاريخ ولادتهم وتاريخ

---

(1) المعلومة المذكورة عند بروكلمان، الجزء الأول، ص503، نقلاً عن ابن الجوزي «**فضائل الحسن البصري**» هي، حسب ماسينيون، غير صحيحة (Essai p152).

وفاتهم، صلات الراوي برجال الجيل الذي سبقه مباشرة ورجال الجيل الذي يليه مباشرة، وأخيراً تقدير «المحدّثين» لسلوكه الحياتي، وعلى الأخص مدى تقيّده بالسُّنَّة النبوية وعلى رأس ذلك ابتعاده بصورة كافية عن الاتجاهات والميول المنحرفة. وبما أنَّ هذه التحقيقات يجب أن توثّق بدورها أيضاً، أي أن يصادق عليها عدد كافٍ من الشهود الموثوقين، فإنَّ الكتب المخصصة لـ «معرفة الرجال» يجب حشوها أيضاً بالكمّ نفسه من الإسناد. ومن الناحية الأخرى كان ابن سعد خاضعاً للتقييمات والأحكام المسبقة التي تشكلت في أبحاث علم الحديث في القرن الثاني للإسلام: فهو يرى تاريخ القرن والنصف قرن الأولين كنزاع، كامن دوماً ومتفجّر علناً بين حين وآخر، بين الجهات التقية المحافظة، من جهة، والحكام الأمويين المخالفين للسُّنَّة وللشرع الإلهي، من جهة أخرى. فقط ملاحظات مسجلة في مناسبة أو أخرى، وأحياناً بحكم الصدفة، تبيّن أنَّ ذلك الزمن يقدم صورة أكثر غنى وأكثر تعقيداً ـ صورة لم يتم تناولها وتسجيلها بصورة صادقة تاريخياً إلَّا على يد علم الاستشراق الغربي منذ ستين عاماً. يضاف إلى الآراء المذكورة حتى الآن والتي تشكك بقيمة ما يروى عند ابن سعد من سير ذاتية، ميل خاص يتابعه دائماً ويفسره الآن ماسينيون بكُلِّ وضوح. وكان زاخاو قد شدَّد على أنَّ ابن سعد يعطي مجالاً واسعاً وغير عادي للمعلومات المتعلقة باختيار الملابس المستعملة وقطع الحلي ووسائل التجميل وما شابه، وكان يستخلص من ذلك ميول الرواة ويتابع عاداتهم اليومية بأدق تفاصيلها. يضاف إلى ذلك أنَّ ابن سعد يقدم معلومات تفصيلية عن الحياة الخاصة للأتقياء المشهورين من الزمن القديم وهو يرمي من وراء ذلك إلى

معرفة ميل هؤلاء الرجال إلى الحياة المريحة وإلى المتع الدنيوية. وهذا يعطي مقالاته البيوغرافية طابع الأصالة.

نحصل على تصور أوضح عن سيرة حياة الحسن البصري من المعلومات الواردة عند المؤرخين وكُتّاب السير الذاتية: ابن قتيبة، وابن خلكان، والنووي. وإلى هذا الأخير تستند المعلومات المذكورة عن الحسن البصري في المراجع الأوروبية (الموسوعة البريطانية، الموسوعة الإسلامية، وغيرهما).

الاسم الكامل للحسن هو: الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، وكنيته أبو سعيد. وتشير نسبته إلى المدينة التي قضى فيها حياته ويعدّ من أشهر مواطنيها. ويذكر تاريخ ولادته كما يلي: لسنتين باقية من خلافة عمر بن الخطاب، أي سنة 21هـ (642م). بالمقابل هناك معلومات وافرة عن حسبه ونسبه. يقول ابن سعد: إنَّ اسم أبيه كان يسار وأنَّه قد وقع في الأسر عند احتلال ميسان.

1 ـ اشترت الرُّبَيّع بنت النضر، عمة أنس بن مالك، أبو الحسن في المدينة وحرّرته فيما بعد.

2 ـ وحسب رواية منسوبة للحسن نفسه كان أهله تابعين لرجل من بني النجار أهداهما لزوجته، وهي امرأة من عائلة بني سلمة من الأنصار، كجزء من المهر. ثم قامت هذه الزوجة بتحريرهما فيما بعد.

3 ـ كانت أم الحسن عتيقة لزوجة النبي أم سلمة. وكان اسمها، حسب النووي، خيرة.

ولكن حسب النووي كان أبو الحسن عتيق زيد بن ثابت أو حُميل (؟) ابن قتيبة. ويذكر زيد بن ثابت عند ابن خلكان أيضاً. وحسب المؤلف نفسه ولد الحسن رقيقاً.

فيما عدا الصيغتين 1 و2 يذكر ابن قتيبة والبلاذري صيغة غريبة أخرى تدمج بين الصيغتين وهي أنَّ: يسار كان تابعاً لامرأة من بني سلمة اسمها جميلة زوجة أنس بن مالك.

إنَّ حلّ هذه البلبلة سهل إذا ما أبعدنا منها المعلومات المشتبه بها بأنَّها خاطئة. في المقام الأول تثير الاشتباه العلاقة المقامة بين الحسن وخادم النبي أنس بن مالك، من جهة، وبينه وبين زوجة الرسول من جهة أخرى. إذ إنَّ مبدأ الشرعية قد دخل إلى علم الحديث أيضاً في وقت مبكر وعلى نطاق واسع بحيث إنَّهم كانوا يحاولون إقامة صلة وثيقة قدر الإمكان بين الممثلين الهامّين للأجيال اللاحقة وبين أقدم وأهم الشخصيات من المهاجرين والأنصار، لا بل ومع أهل البيت بالذات. وهكذا وضعوا مكان المالك غير المعروف لأبي الحسن، الصحابي المشهور وأَعْلَمَ الصحابة بالفرائض زيدَ بن ثابت، وأقاموا في الوقت نفسه صلة بين أم الحسن وحرم النبي. وهذا ما كان ممكناً، كما سنرى فيما بعد، بواسطة تحوير بسيط لاسم واحد.

الشيء المؤكد هو أنَّ الحسن البصري كانت له صلة وثيقة بأنس بن مالك الذي تتلمذ على يده. وهذا ما تؤكده بالإجماع الشخصيات الهامة التي كان الحسن يروي الأحاديث نقلاً عنها. وهذا لا يمكن أن يكون غير ذلك لأنَّ أنساً، الخادم السابق للنبي، قضى، كأرفع صحابي هاجر إلى البصرة، نحو ثلثي حياته الطويلة في العاصمة العراقية، وأتيحت للحسن الإمكانية للتعامل معه طيلة ستين عاماً. وممَّا يشهد على التقدير الرفيع، الذي كان يتمتع به الحسن عند أنس، قولٌ للأخير. فقد كان يحيل الناس الذين يسألونه عن قضية من قضايا الحديث النبوي إلى الحسن قائلاً لهم: اسألوا مولانا الحسن، وكان يضيف،

عندما يبدي السائل استغرابه من ذلك: نحن سمعنا وهو سمع، ولكن هو حفظ ما سمعه ونحن نسيناه[1]. والجدير بالملاحظة في هذا القول عبارة «مولانا»: فقد وجدنا أعلاه معلومتين تشيران إلى أنَّ الحسن كان قريباً من عائلة أنس. وقد يفسر هذا الربط بين الحسن وزوجة النبي أم سلمة عندما نعلم أنَّ أم أنس كان اسمها «أم سُلَيم» فتشابه الاسمين سهّل تبديلهما وبالتالي إقامة صلة بين الحسن والمحيط القريب من النبي. وأن تكون هذه الصلة غير صحيحة تاريخياً فهذا ما تؤيده الطريقة التي تُعامَل بها في الروايات المتناقلة. إذ يُقال: إنَّ أم سلمة كانت تطعم الحسن عند غياب أمه، ومن هنا جاءت حكمته وبلاغته. وسترى في الفصل الرابع كيف تـمَّ تطوير هذه الروايات بصورة منهجية: فالعطار يذكر أيضاً الرواية المذكورة أعلاه، لكنَّه يضيف إليها رواية جديدة: في بيت أم سلمة كان الحسن يشرب من الإبريق الذي كان يشرب منه النبي وبذلك حصل على جزء من علمه.

ما هو أهم من السؤال عمَّن كان أبو الحسن رقيقاً له ثم أعتقه ـ لا يمكن التأكيد سوى أنَّه كان رقيقاً لقبيلة أزد البصراوية والتي كان ينتمي إليها أنس بن مالك ـ السؤال عن أصله وعن انتمائه القبلي.

حسب الطبري، الجزء الأول، 2387، وابن الأثير، الجزء الثالث، 380، أسر يسار أبو الحسن مع ابنه الأكبر سعيد عند فتح ميسان سنة 14هـ على يد المغيرة بن شعبة. وكان اسمه قبل أسره بيروز (فيروز). وهذه المعلومة تبدو أصح وأوضح من الملاحظة التي وردت عند الطبري، الجزء الأول، 2029 = ابن الأثير، الجزء الثاني، 296، والقائلة بأنَّ حبيب

---

(1) ابن سعد، ص114؛ ابن حجر، **تهذيب**، ص263.

أبو الحسن، أي أبو الحسن البصري، كان مسيحياً بالولادة وأنَّه أسر في معركة المذار سنة 12. وعلى أيِّ حال فإنَّ كلا المعلومتين تبينان بوضوح مكان نشأته: بيروز - يسار ينحدر من منطقة ميسان التي تحدثنا عنها في الفصل الأول. ولكن يبقى، بطبيعة الحال، غير مؤكد ما إذا كان قد جاء إلى ميسان كجندي في الجيش وهو ينحدر في الأصل من منطقة أخرى في إيران. فهذه مسألة لا نستطيع نفيها أو إثباتها لأنَّنا لا نعرف عنه أي شيء سوى اسمه. ولا يمكن أيضاً معرفة مدى تأثر التطور الفكري للحسن بأبيه الذي لم يكن ليستطيع بعد دخوله في الإسلام التخلي عن طريقة تفكيره السابقة والموروثة. وأن يكون الحسن قد تعلم في فتوته الكتابة الفارسية - الذي يتطلب آنذاك كما اليوم دراسة كاملة - يبدو مرجحاً كما سيتبيَّن من الحقيقة التي سنذكرها لاحقاً. لكن موقفه الفكري -وهذا ما نود تأكيده هنا سلفاً- إسلامياً خالصاً: واللغة التي يُعبّر بها عن أفكاره هي اللغة العربية، وسيكون من التجني اعتبار حقيقة منشئه غير العربي «تفسيراً» لتفرده الفكري.

إذا ما جمعنا المعلومة عن أصل أبيه من ميسان مع حقيقة أنَّه قد أمضى الجزء الأكبر من حياته في البصرة، وأنَّ جميع البيانات المؤكدة تاريخياً والمتعلقة به تشير إلى البصرة، فإنَّه يصبح مرجحاً جداً أنَّه قد ولد ونشأ في البصرة، أي إنَّ أباه قد بقي مقيماً هناك بعد الفتح الإسلامي ولم يذهب أبداً إلى الغرب. والرأي السائد عند المؤرخين العرب أنَّ الحسن قد ولد في المدينة (المنورة) ونشأ في وادي القرى القريب منها، وأنَّه قد غادر المدينة بعد عام من معركة صفين متجهاً نحو الشرق. ولكن ماذا يمكن أن تكون الأسباب التي دعت إلى اختلاق هذه المعلومات؟ تتضح هذه الأسباب على الفور عندما نبحث عمَّا كان مؤرخو هذه

المرحلة يعرفونه عن حياة الحسن. فلقد سبق ورأينا أنَّ صلته بأم سلمة، على أرجح الظن، مختلقة. والسبب الآخر هو حرص جامعي الحديث على تأكيد صحة الأحاديث الكثيرة التي رواها الحسن نقلاً مباشراً عن أشخاص من دائرة الصحابة الكبار في المدينة، بأن نقلوا فترة شبابه إلى المدينة حيث كان يرى يومياً أقدم الشخصيات الإسلامية وأشهرها ويسمع ما ترويه نقلاً عن النبي. لكنَّنا سنرى في الفصل التالي مقدار الشكوك التي طرحها نقّاد الحديث في صحة هذه الصلات. فقط في الإشارة إلى واحد من أشهر الصحابة يتمّ التشديد بشكل خاص على أنَّ الحسن قد رآه شخصياً وهو: الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فقد رآه الحسن -حسب قوله ذاته، ابن سعد، ص114 - وهو في الخامسة عشرة من عمره، عندما كان يلقي الخطبة واقفاً وجالساً. وهذا هو أحد الاختلاقات النمطية الغائية التي عرف دافعها غولدتسيهر[1]: بما أنَّ الحكام الأمويين اللاحقين لم يكن يناسب شعورهم إلقاء الخطبة وقوفاً أمام رعاياهم، تمّ اختلاق أحاديث تقول بأنَّ الخلفاء الثلاثة الأوائل كانوا يلقون الخطبة وهم جالسون. ثم أنَّ العمر المذكور للحسن في الحديث السابق غير صحيح. إذ إنَّ عثمان اغتيل سنة 35هـ عندما كان الحسن لم يكمل الرابعة عشرة من عمره. وهذا القول نجده في حديث آخر عند ابن سعد، ص114، وليس هناك من شك في أنَّ العمر قد حُسب لاحقاً لتبرير الزعم بأنَّ الحسن قد رأى الخليفة عثمان فعلاً قبل قتله. وممَّا هو عديم القيمة أيضاً القصة التي يرويها ابن الأثير، الجزء الثالث، ص145، وهي: أنَّ الحسن قد رأى الخليفة وهو جالس على معطف ليحكم شخصياً بين سقّاءين متخاصمين وهذه القصة

---

(1) **دراسات إسلامية**، الجزء الثاني، ص40 ـ 44.

تدخل في دائرة معروفة أخرى من دوائر اختلاق الحديث التي ترمي إلى إثبات بساطة الخلفاء الراشدين ونزاهة القضاء في زمانهم.

بناءً على ذلك يبدو أنَّ كل ما قيل عن فتوة الحسن في الحجاز مشكوك جداً في صحته، وأنَّه، من الناحية الأخرى، كل شيء يؤيد نشوءه في البصرة أو بالقرب منها، وأنَّه لم يذهب أبداً إلى الغرب إلَّا بمناسبة الحج الذي أداه مرتين في حياته[1]. خلافاً لذلك فقد شارك في شبابه ـ ونحن نقف هنا على أرضية مؤكدة تاريخياً ـ في الفتوحات الحربية للمناطق الشرقية من الأمبراطورية الفارسية. فنحن نرى الحسن في العشرين من عمره جندياً تحت قيادة عبد الرحمن بن سمرة الذي عيَّنه سنة 43 أميرُ معاويةِ في البصرة، عبد الله بن عامر، حاكماً على سجستان، ومن هناك تقدم فاتحاً نحو الشرق إلى أنَّ عزله سنة 45هـ زياد ابن أبيه نائب الملك المُسمَّى حديثاً في العراق، بعد ذلك أمضى خمس سنوات في البصرة.

إلَّا أنَّ إقالة عبد الرحمن في سنة 45هـ لم تجعل الحسن ينهي نشاطه العسكري. فنحن نجده كاتباً عند الحاكم اللاحق الربيع بن زياد الحارثي[2]. ونجد المعلومة نفسها عند البلاذري أيضاً ولكن في الموضع الخطأ، أي في التقرير المتعلق بالولاية الأولى للربيع على سجستان في السنوات 30 ـ 33هـ. ولكن آنذاك كان عمر الحسن عشر سنوات تقريباً[3]. ولكن أن يكون الحسن قد عمل كاتباً عند الحاكم فهذا

---

(1) ابن سعد، ص127.

(2) ابن حجر، الجزء الأول، ص263.

(3) يتعلق الأمر هنا بملاحظة خاطئة عند البلاذري. ويبدو أنَّه قد خلط بين حكم الربيع في الفترة الممتدة من سنة 30 حتى 33هـ ثم من سنة 51 حتى سنة 53هـ.

يتيح عدة استنتاجات. إذ إنَّ المهمة الرئيسة التي كانت مرتبطة بهذه الوظيفة كانت تنظيم قوائم العائدات الضريبية، الخراج والجزية، المفروضة على المناطق المفتوحة حديثاً والمجباة منها، وإلى جانب ذلك قيادة دور القبائل لصالح الجيش. لكن المهمة الأولى والتي كانت أكثر أهمية، كانت تتطلب إجادة اللغة الفارسية والكتابة البهلوية ومعرفة التقنية الإداريـة الساسانية. ونحن نعلم أنَّ اللغة والكتابة الفارسية كانتا معتمدتين رسمياً حتى في العراق الـذي تغلغل فيه العنصر العربي بصورة أسرع، حتى أيام الحجاج. نستخلص من ذلك أنَّ الحسن كان في شبابه يتقن الكتابة الفارسية، وهذا يدعو بدوره إلى الاستنتاج أنَّه كان فارسي المولد. وكما جاء عند ابن سعد، ص123، أنَّه كان في السنين اللاحقة يستعمل اللغة الفارسية كلغة متداولة - ولكن يجب أن لا ننسى أنَّ لغته العربية كانت محطّ إعجاب لدى معاصريه، وأنَّنا لا يجوز بـأيِّ حال اعتباره «فارسياً» بسبب أصله وتعليمه الفارسي.

ثانياً: حياة الحسن البصري في البصرة:

لا نعرف متى عاد الحسن إلى البصرة لكي يقضي بقية حياته كفقيه وواعظ ومعلم. والمعلومات الشحيحة الباقية عن حياته الخارجية لا تقدم إلّا أخباراً متفرقة عن عمله العام أو عن مشاركته في الحياة السياسية - في وقـت كانت فيه مدينته البصرة مسرحاً لتحزبات وصراعات سياسية مريرة - لكنَّها تتيح لنا إلقاء نظرة على تقييمه النظري للمسائل السياسية الذي كان يتخذه استناداً إلى قناعاته الدينية الثابتة والخاصة به. كان اهتمامه منصباً كلياً على التوعية الدينية

وتعميقها في عقول الناس، وكـان يتابع هـذا الاهتمام في البحث والتعاليم. صحيح أنَّه لم ينسحب بأيٍّ حال عن حركة الحياة العامة، لكن السياسة لم تأسره أبداً: كان يحكم عليها بناءً على المعايير الناتجة عن خبرته وتجربته الدينية، لكنَّه كان مستعداً لتبني ما يراه صحيحاً ومطابقاً لما يعتقد به، بكل صراحة وإصرار دون الاهتمام بما سيؤثر هذا على حياته الشخصية. لكن مهنته الحقيقية لم تكن عملية وإنَّما تربوية: كان ما يأمر به القرآن من «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يشكل مضمون حياته كاملة. فهو لم يكن إذاً، على الرغم من توجهه التأملي، زاهداً متصوفاً ولا فقيهاً مهتماً منهجياً بتدريس الدِّين، أي معلماً. والتعبير المناسب لنشاطه وإنتاجه الفكري ليس الزهد الصامت للمتصوف ولا العمل التعليمي للراوي أو مفسّر القرآن، على الرغم من أن كل هذه الصفات لم تكن غريبة عنه، بل إنَّه الكلمة الواعظة الناتجة عفوياً عمَّا يجمعه في داخله من إيمان يستمد منه طاقته الدينية ويهز بموهبته الخطابية المتميزة مشاعر المستمعين ويأسر قلوبهم. ولذلك رأى فيه الذين جاؤوا بعده وفهموه جيداً «الواعظ» البارع. معظم التعاليم المنقولة عنه بمقاطع طويلة أو قصيرة ليست سوى بقايا مقتطعة من مواعظه، وما نعرفه فيما عدا ذلك عن حياته وعن إبداعاته له أيضاً صلة مباشرة وجليّة بمهنته كواعظ. بالمقابل لا يجوز ـ وأنا أبتعد هنا قليلاً عن رأي ماسينيون ـ المبالغة في وصف قدرته وإرادته القوية على التأليف المنهجي للأفكار. لقد مارس أقوى وأعمق التأثير على مختلف اتجاهات الفكر الديني المطروحة في زمانه: لكنَّه لم يمارس هذا التأثير باكتشاف مشاكل جديدة أو بإيقاظ حدة ذكاء ديالكتيكية، وإنَّما بقوة الكلمة الواعظة الداعية إلى الوعي الديني وبقوة الشخصية العظيمة النابعة منها هذه الكلمة.

نود هنا عرض هذه النقطة التي سنعالجها فيما بعد بالتفصيل لكي نفهم رأيه في المسائل السياسية والذي كان يعبر عنه في مناسبات مختلفة. كان موقفه ـ كما يؤكد ماسينيون أيضاً ـ في جميع هذه الحالات مبدئياً وثابتاً: لم يكن صديقاً للحكم الأموي لكنَّه كان يقي نفسه بكل حزم من الممارسات التي يقوم بها أعداء الحكم: ضد الموقف الثوري للخوارج، وضد «التقية»، أو «الكتمان»، الذي يمارسه الإماميون، وضد اللامبالاة التي يتبعها «المرجئة». وهذا يتطابق مع تقييمه لعثمان وعلي. كان بعيداً كل البعد عن أن يرفض أحدهما من أجل الآخر، وإنَّما كان يعترف بكليهما ولكن دون التخلي عن حق توجيه الانتقاد لهما. «كان يرفض نتيجة التحكيم لكنَّه لم ينضم إلى صف الخوارج. وكان عندما يعقد «مجلساً» ويجلس في مكانه يتذكر عثمان ويترحم عليه ثلاث مرات ويلعن قاتليه ثلاث مرات ـ لأنَّه كان يرى: إن لم ألعنهم سأُلعن. وبعد ذلك كان يتذكر علياً ويقول: «كان الفوز مؤكداً على الدوام لأمير المؤمنين علي وكان النصر حليفه إلى أن دعا إلى التحكيم. فلماذا دعوتَ إلى التحكيم طالما أنَّ الحق كان معك؟ فيا للأسف، لماذا لم تستطع السير إلى الأمام طالما أنَّك كنت على حق؟»». وكان موافقاً على محاربة علي للخوارج ولما أبدوه من تطرف. ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في اعترافه بعلي بقولين وردا في «كتاب الأمالي» (أبي علي إسماعيل القالي (المتوفى سنة 356)، تلميذ العالمين البصراويين الكبيرين ابن الأنباري وابن دريد. «هل تسألني عن عالم الدين في هذه الأمة؟ إنَّه لا يقوم بسرقة مال الله ولا يتعب من الحفاظ على حق الله. وهو يتبع أوامر القرآن عند أداء واجباته إلى أن يدخله الله إلى جنات النعيم». لما رثى مرة عدي بن أرطأة (والي البصرة في عهد عمر الثاني) علياً من على المنبر رأى أحدهم

كيف تصبَّبت الدموع على وجنتي الحسن ولحيته، وسمعه يقول: «اليوم يرثي رجلاً كان والله وليّ رسول الله في هذه الدنيا وفي الآخرة».

يرى الحسن في النبي محمد قدوة للحاكم العادل الذي لا يبتغي مصلحة شخصية ولا يريد إلّا مرضاة الله. إلى النقاط التي يذكرها ماسينيون في دراسته نضيف حديثاً نبوياً مهماً عن رأي الحسن في نظام الحكم منقولاً عن الحسن مباشرة بصيغة قول مزعوم للنبي جاء فيه: «لا تشتموا الولاة، فإنهم إن آمنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوا بالاستكانة والتضرّع». «وغلا السعر في عهد رسول الله (ص) فقال الناس ألا تسعر لنا فقال (ص): «إن الله هو المسعر، إن الله هو القابض، إن الله هو الباسط، وإني والله ما أعطيتكم شيئاً ولا أمنعكموه، ولكن إنما أنا خازن أضع هذا الأمر حيث أمرت، وإني لأرجو لأن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه في نفس ولا دم ولا مال»»[1].

لم تتح الفرصة للحسن لاختبار موقفه السياسي إلّا في زمن الحجاج، فلما جاء الحجاج إلى العراق سنة 75هـ كان الحسن في سن الرجل الكهل. وكان قد اكتسب في مدينته البصرة مكانة مرموقة[2]، وكانت كلمته، خلال العشرين سنة من الحرب التي أخضع فيها الحجاج أهالي العراق لإرادته، مسموعة ومعتبرة من الطرفين. هنا وجد الإمكانية لكي يتدخل، حسبما يناسب طبيعته، ناصحاً ومحذراً،

(1) أبو يوسف، ص28، السطر17.

(2) ابن سعد، ص118.

بينما كانت أحكامه على أحداث سياسية أقدم زمنياً ذات طابع نظري وغير شخصي، وهي، علاوة على ذلك، غير مؤكدة.

خلافاً لما يذكره ماسينيون عن موقف سياسي له في الحرب الأهلية الأولى وقبل تولي معاوية الحكم، أرى أنَّ الحسن لم يتدخل في السياسة إلَّا بعد ثلاثين سنة، أي مع مجيء الحجاج بن يوسف الثقفي.

وممَّا يذكر كثيراً نقلاً عنه قائمة الذنوب الأربعة التي اقترفها معاوية والتي يكفي ذنب واحد فقط منها لكي يؤدِّي به إلى التهلكة. أولاً: «لقد هاجم هذه الأمة بالسيف وسلبها أمرها في زمن كان فيه صحابة النبي وغيرهم من الرجال الأجلاء ما زالوا على قيد الحياة. ثانياً: عيّن يزيداً، السكّير الذي كان يلبس الحرير ويصمّ الآذان بعزفه على القيثارة، خليفة له (وألغى بذلك اختيار الخليفة بالشورى وجعل الخلافة وراثية). ثالثاً: جعل زياد (ابن أبيه) يتخذ أباً غير أبيه الحقيقي (أي يتخذ أبا سفيان أباً له) بينما قال رسول الله: الولد للفراش (أي لزوج أو مالك الأم) والحجر لخائن الزوجية. رابعاً: قتل حجر بن عدي وأصحابه (وهو من شهداء الشيعة المشهورين). لكن هذا الحديث ليس صحيحاً بأيِّ حال. أولاً، هناك تحفظات شكلية عليه: فنحن نجد هنا إحدى الكليشيهات التي وضعها رواة الحديث المعادين للأمويين في القرون اللاحقة، وأن يستندوا في ذلك إلى الفقيه البصري كشاهد ضد الأسرة الأموية المكروهة يتطابق تماماً مع تقنية تزوير الأحاديث. وممَّا يلفت الانتباه أيضاً أنَّ ابن سعد لا يذكر هذا الحديث: فلو عرفه لكان من الصعب عليه الاستغناء عن ذكره. ولكن بالإضافة إلى ذلك هناك أسباب داخلية ضد صحته. أولها إنَّه من غير المحتمل أن يكون الحسن، الذي جعل من الولاء لكل حكومة مبدأ له، قد أصدر مثل هذا

الحكم الرهيب ضد الخليفة الأموي الأول، وأن يكون، من الناحية الأخرى، قد وقف إلى الجانب المحرِّض حجر بن عدي، بينما كان في جميع الحالات الأخرى يقف بكل حدة ضد الثوريين. فضلاً عن ذلك نحن نعلم أنَّ الحسن كان يتخذ من «ابن الحرام» زياد ابن أبيه (حاكم البصرة 45 ـ 50هـ، ثم نائب الخليفة على كامل العراق 50 ـ 53هـ)، موقف الولاء والاحترام الشخصي، وأيضاً من سمرة بن جندب الذي عيَّنه زياد سنة 50هـ، عند تعيينه نائباً للخليفة على كامل العراق، خليفة له في البصرة: فهو لم يتردد في الوقوف إلى جانب زياد، الذي كان الخوارج يكرهونه كره الموت، بسبب حبه للعدل ونقاء المبادئ التي يستند إليها حكمه ويعتبره مثالاً للحاكم الجيد ويضعه في مصاف الخليفة عمر. وبذلك تنتفي الإمكانية لصحة هذا الحكم.

في بادئ الأمر اتخذ الحسن من الحجاج موقفاً موالياً. ولكن في سنة 86هـ حدث شقاق بين الرجلين ـ سنذكر أسبابه بعد وقت قصير ـ ورأى نفسه الحسن مضطراً إلى البقاء، خلال السنوات التسع اللاحقة حتى وفاة الثقفي (سنة 95هـ)، متخفياً[1]. لا يجوز أن نتوقع من الحسن تفهماً لعبقرية الوالي الكبير كرجل دولة. بل كان يشعر مع الكثيرين من أصحابه بالقسوة الشديدة التي كان الحجاج يفرض بها إرادته السياسية بلا مبالاة ولا هوادة، لكنَّه كان يرى في كل هذا امتحاناً مقدراً من الله يجب تحمله بكل خضوع. ومن الناحية الأخرى كانت هناك مصالح مشتركة بين الرجلين. إذ إنَّ الحجاج كان له دور متميز في الثقافة اللغوية والبلاغة. فقد كان خطيباً بارعاً وكانت خطبه بليغة وغنية بالأفكار. في هذا المجال كان يتفق مع الحسن ـ وبهذا

(1) الطبري، الجزء الثالث، ص2491.

الخصوص يقول أحد الكُتَّاب اللاحقين: إنَّ الرجلين كانا لا يضاهيان في فن اللغة - بينما يقول ابن الأثير (الجزء الرابع، 462) إنَّ الحسن كان أبرع. وحسب المسعودي (الجزء الخامس، 314) كان الحسن يشارك في ندوة أدبية كان الوالي يعقدها بصورة منتظمة[1]. ولكن كان الحسن، على أيِّ حال، مشاركاً بدرجة عالية في المساهمة في تنقيط القرآن مطلوب من الحجاج - الأمر الذي يشير إلى تفاهم جيد بين الرجلين في بادئ الأمر.

في سنة 81هـ حدث التمرد الكبير الذي قام به الكندي عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، الذي يُسمَّى عادة ابن الأشعث. ووقف معه الانفصاليون العراقيون الذين كانوا غير راضين عن الهيمنة السورية، والورعون الأتقياء المعادون للأمويين. منذ بداية الحركة حاول قائدها كسب الحسن إلى جانبه بالقول: إنَّ خصومه يجب أن يذبحوا كما ذبح آنذاك المقاتلون الملتفّون حول جمل عائشة (ابن سعد، ص118). وأرسل لهذا الغرض وفداً للرجل المشهور، الحسن، لكنَّه لم يحصل على موافقته[2]. ويُقال: إنَّ الحسن قد حاول التملُّص من الإلحاحات المتواصلة التي جاءته من جميع الجهات، والتي كادت أن تتحول إلى اللجوء إلى العنف، بأن سقط مرة في قناة وكاد هذا السقوط أن يكلفه حياته (ابن سعد، ص119). ولما جاء إليه للمرة الخامسة ثلاثة من الوجهاء المؤيدين لابن الأشعث، وسألوه: يا أبا سعيد، ما تقول في

---

(1) إلاَّ أنَّ ما يدعو إلى الشك في صحة ذلك أنَّ المشاركين الآخرين في الندوة الذين يعددهم المسعودي كانوا من جماعة الأدب الدنيوي الذين لم يكن للحسن علاقة معهم تستحق الذكر.

(2) أي كيف ستتصرف القوات الحكومية حسب رأيك؟

قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة، وفعل وفعل؟ قال: وذكروا من فعل الحجاج، قال: فقال الحسن: أرى أن لا تقاتلوه فإنَّها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين: «وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين»[1]. عندئذٍ ثارت النخوة العربية في رؤوسهم، وسألوا: هل يجب علينا طاعة هذا الهمجي («العلج»)؟ ولم يستجيبوا لنصيحته، ثم عادوا إلى ابن الأشعث وانخرطوا ثلاثتهم في المعركة الحاسمة، معركة «دير الجماجم» في سنة 83هـ. مع ذلك يبدو أنَّ واحداً من الثلاثة، هو عقبة بن عبد الغافر، قد اقتنع في اللحظة الأخيرة ـ برأي الحسن وأدرك الذنب الذي سيقترفه إذا ما شارك في الثورة: فقط هكذا يمكن أن تفهم الكلمات التي قالها لرجل بالقرب منه عند إصابته إصابة قاتلة: «لا الدنيا ولا الآخرة»[2]. أما أخو الحسن، سعيد بن أبي الحسن، فقد اتخذ موقفاً معاكساً[3]: كان يحثّ الناس على الثورة ضد الحجاج، بينما كان الحسن يحذر من «الخروج» ويدعو إلى «الكف». وقد توجّه إلى الحسن علناً بالسؤال التالي: «ما هو رأيك عن السوريين»[4]، عندما سنواجههم غداً ونقول لهم: والله نحن لم نعزل أمير المؤمنين ولا نريد عزله، ولكنَّنا عاتبون عليه لأنَّه عيَّن الحجاج والياً على العراق. وما نريده هو إبعاده عنَّا. فردَّ الحسن على ذلك بعد حمد الله وشكره:

---

(1) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، ص119.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) المصدر نفسه، ص119.

(4) أي كيف ستتصرف القوات الحكومية حسب رأيك؟

«أيُّها الناس والله ما سلّط الله الحجاج عليكم إلَّا عقوبة فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم «السكينة والتضرّع». وفيما يخص سؤالك عن رأيي عن السوريين: إنَّ رأيي عنهم إنَّ الحجاج سيقدم لهم، عندما يأتون، كل ما لديه لأنَّه لم يطلب منهم أبداً شيئاً إلَّا لبّوه - يفهم من هذه الكلمات أنَّ الناس إذا ما تحلّوا بالصبر عندما يأتيهم بلاء من الحاكم، فإنَّ هذا البلاء سيزول عنهم عمَّا قريب. ولكن عندما لا يصبرون ويلجؤون إلى السيف، والله لن يؤدِّ بهم ذلك أبداً إلى يوم أفضل[1]. بعد سنوات كثيرة سأله أحدهم عن حكمه على ثورة ابن الأشعث ويزيد بن المهلب[2]. فكان جوابه: لا تقف إلى جانب هذا ولا ذاك. فطرح أحد السوريين الحاضرين السؤال المحرج: وأيضاً ليس إلى جانب أمير المؤمنين؟ فأجاب الحسن منفعلاً: نعم، وليس إلى جانب أمير المؤمنين «فالله يغيّر بالتوبة ولا يغيّر بالسيف». بهذا التعبير الحكمي يلخص الحسن نفسه نظرته إلى الحياة[3]. في كلمة «يغيّر» إشارة إلى الواجب الذي يطالب به الحسن بإلحاح ويطبقه وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

عن أسباب العداوة بين الحجاج والحسن هناك روايات عديدة مختلفة ويعود اختلافها، كما سنرى، إلى أنَّه يغلب عليها الطابع الإعجازي للحدث. فهناك رواية جاءت في كتاب «الأغاني» (الجزء الرابع، ص74) نقلاً عن «كتاب الأنساب الكبير» لابن السائب الكلبي

---

(1) ابن سعد، ص120.

(2) عن استيائه من الخليفة الأموي يزيد الثاني انظر أدناه. كان أبو المهلب قائداً ناجحاً عند الحجاج وهو الذي قضى، عندما كان والياً على خراسان (82 - 85هـ) على ابن الأشعث الذي فرَّ من العراق.

(3) ابن سعد، ص125.

تقول: إنَّ العداء بين الرجلين يعود إلى خلاف لغوي مفاده أنَّ الحجاج اتخذ علناً موقفاً من الزعم القائل بأنَّ قبيلة «ثقيف»، التي ينتمي إليها، تنحدر «ممَّن تبقى من شعب ثمود». بهذا الزعم كانوا يريدون طبعاً الإساءة إلى قبيلته. ولذلك حاول الحجاج تفسير الآية 51 من سورة النجم: ﴿وَثَمُودَا۟ فَمَآ أَبْقَىٰ﴾[1] بأنَّ البقية من شعب ثمود متميزون بشكل خاص. ولما سمع الحسن هذا التفسير سخر منه ممَّا أثار غضب الحجاج وأصدر أمراً بملاحقة الحسن الذي اضطر إلى «التواري» أي البقاء عدة سنوات متخفياً.

هذه القصة تشبه طرفة مختلقة بطريقة جميلة. ولذلك سنتحول الآن إلى مصدر آخر معروف بموثوقيته هو المدائني (علي بن محمد) الذي أخذ عنه الطبري (الجزء الثالث، ص2490). وما يقوله منسوب إلى الحسن نفسه: «دخلت على الحجاج، فسألني: ما الذي يجعلك تتجرأ علينا، يا حسن، بأن تجلس في مسجدنا وتصدر الفتاوى؟ فأجبته: الميثاق[2] الذي أخذه الله على بني البشر». ثم بدأ الحجاج بإجراء استجواب فعلي مع الحسن. فسأله عن رأيه بعلي الذي يسميه باحتقار «أبو تراب». فردَّ الحسن مستنداً إلى الآية 137 من سورة البقرة: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ

---

(1) سورة النجم، الآية: 51.

(2) ابن سعد، ص115: «لولا الميثاق الذي أخذه الله على أهل العلم، ما حدثتكم بكثير ممَّا تسألون عنه». هذا التعبير موجود في مواضع كثيرة من القرآن، ومنها مثلاً: الآية 187 من سورة آل عمران، الآية 169 من سورة الأعراف، وهو يعني في الأصل واجب المحافظة بأمانة على كلام الله الموحى به إلى نبيِّه، خلافاً لأهل الكتاب السابقين الذين حرّفوا كلام الله. انظر أيضاً الآيات 12 ـ 18 من سورة المائدة.

﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1]. هذه الآية تنطبق في جانبها الإيجابي على علي، أي إنَّ علياً ينتمي إلى أولئك «الذين هداهم الله». فغضب الحجاج غضباً شديداً من هذا الجواب، لكن الحسن تمكن من الهرب. ومنذئذٍ بقي متخفياً إلى أن مات، أي تسع سنوات، هذه القصة موثوقة فعلاً لكنَّها غير كاملة. إذ إنَّ الراوي كان مهتماً بإبراز نقطتين رئيستين: فرضية الميثاق والحكم على علي، وما تبقى تمَّ تجاهله كلياً. وعلى الأرجح لم يكن معروفاً عن الحدث في زمن المدائني سوى هاتين النقطتين، وهذا يفسر انتشار كثير من الحكايات المختلقة عن هذ الموضوع والتي سنستعرضها الآن:

عند المدائني تبدأ الرواية بصورة مباشرة ودون مقدمات بعبارة «دخلت على الحجاج»، بينما يتوسع الرواة اللاحقون في الحديث عن هذا اللقاء. من المعروف أنَّ الحجاج انتهى سنة 86، بعد عمل دام ثلاث سنوات، من تأسيس مدينته الجديدة واسط، أحد الإنجازات العظيمة لولايته، وهو إنجاز كان يفتخر به جداً وبحق. وبينما لقي بناء هذه المدينة الجديدة لدى كثير من رعاياه استحساناً لا حدود له، فإنَّ هذا العمل قوبل، من الناحية الأخرى، برفض شديد. وكان من الرافضين بشكل خاص المحافظون المتمسكون بالنظام الضريبي الذي وضعه عمر، محتجين على استعمال عائدات الخراج لتمويل بناء المدينة خلافاً للقانون[2]. ويبدو أنَّ الحسن شارك في هذا الاحتجاج: لما ذهب الناس، بناءً على طلب الحجاج لمشاهدة المدينة الجديدة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 137.

(2) أن يكون الحسن قد وجّه هذه التهمة فهذا ما يؤكده صراحة أبو الفضل الرياشي عند ابن الجوزي.

انضم إليهم الحسن، ويُقال: بأنَّه قد عبّر عن استيائه علناً وبعبارات حادة. على إثر ذلك استدعاه الحجاج؛ ومن هنا يتضح أيضاً السؤال الذي وجّهه الحجاج، حسب المدائني، إلى الحسن عند دخوله. بالإضافة إلى ذلك فإنَّ التاريخ الذي يذكره المدائني مناسب تماماً: تسع سنوات قبل وفاة الحجاج، أي في سنة 86هـ، سنة تأسيس مدينة واسط، وقع الخلاف بين الرجلين وأدَّى إلى القطيعة النهائية.

أقدم توثيق أدبي لهذه الحكاية الموسعة نجده في كتاب من النوع المصنف في الأدب العربي تحت شعار «الفرج بعد الشدَّة» وهو كتاب «الفرج بعد الشدة» للتنوخي (المتوفى سنة 384هـ) والذي جاء فيه (الجزء الأول، ص46) ما يلي: يروى أنَّ الحسن البصري جاء إلى الحجاج في واسط. فرأى مدينته وقال: الحمد لله! هؤلاء الملوك يرون في أنفسهم عبراً[1]، ولكن نحن أيضاً نرى فيهم عبراً[2]. فأحدهم يسعى إلى قلعة يحصّنها وإلى خيول ينتقيها، بينما يحوم حوله ذباب الطمع وعث جهنم. ثم يقول: هيّا، انظروا إلى ما أنجزت! والآن رأينا ما أنجزت يا عدو الله. وماذا بعد، يا أحقر الحقراء؟ فالسماوات نبذتك وأهل الأرض لعنوك. ثم أراد الذهاب قائلاً: لقد أخذ الله الميثاق على أهل العلم أن يبيّنوه لا أن يخفوه. عندئذٍ غضب الحجاج منه أشد الغضب وقال: أيُّها السوريون، هذا الرجل التقي من البصرة يأتي إليَّ ويشتمني في وجهي دون أن يردّ عليه أحد واللهِ سأقتله! عندئذٍ هجم السوريون على الحسن وأحضروه إلى الحجاج. ولكن طيلة الطريق

(1) انظر: الآية 111 من سورة يوسف، والآية 13 من سورة آل عمران، والآية 66 من سورة النحل، وغيرها.

(2) الفكرة مأخوذة من الآية 183 من سورة آل عمران.

إلى الحجاج كان يحرك شفتيه دون توقف. ولما دخل على الحجاج رأى أدوات الإعدام موضوعة أمامه. ولما رآه الحجاج هاجمه بعبارات فظة، لكن الحسن بقي متماسكاً وظل يوجّه له المواعظ إلى أن أمر الحجاج بإبعاد أدوات الإعدام. لكن الحسن تابع حديثه دون توقف إلى أن طلب الحجاج الطعام فأكلا معاً ـ ثم عدة الوضوء حيث توضأ ـ وأخيراً العطر حيث عطّره بيده وأطلق سراحه معززاً مكرّماً.

يقول صالح بن مسمار (المرْوَزي): سُئل الحسن لماذا كان يحرك شفتيه خلال الطريق، فأجاب كنت أصلي وأقول: يا معيني في تضرعي، يا درعي في مصابي، يا ربّي في كآبتي، يا منجدي في شدتي، والمتصدق عليّ في سعادتي، يا إلهي، يا إله إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى، يا ربّ الرسل أجمعين، يا رب كهيعص، وطه، وطس، ويس[1]، يا منزّل القرآن، بارك محمداً وآل محمد الطيبين الطاهرين، واضمن لي حب عبدك الحجاج، خيره ومعروفه، وأبعد عنّي أذاه وشرّه ومكروهه وغدره.

ويضيف صالح: كلما كنّا نبتهل إلى الله بهذا الدعاء ونحن في حالة من الضيق كان الله يستجيب لدعائنا ويحررنا من ضيقنا.

هنا ينتهي إذاً لقاء الحسن مع الحجاج بسلام، إلّا أنَّ المؤلف لا يعرف، كما يبدو، أي شيء عن أنَّ الحسن اضطر منذ ذلك اللقاء إلى التخفي عن الحجاج. وهذه النهاية الآمنة تُنسب إلى دعاء ذي تأثير عجيب. لكن استعمال مثل هذا الدعاء يتناقض مع كل ما نعرفه عن الموقف الديني للحسن. وهذا ما يؤكده التنوخي نفسه حيث يذكر عن

---

(1) الرموز غير المفهومة التي تبدأ بها سورة مريم وسورة طه وسورة النحل وسورة يس.

الحسن في موضع آخر القول التالي: «سيكون غريباً إذا ما أهمل مغموم خمسة (من القرآن طبعاً) على الرغم من أنَّه يعلم ماذا يحدث لمن يدعو بها»[1]. ثم يذكر بعد ذلك الآيتين 152 ـ 153 من سورة البقرة، والآية 60 من سورة غافر، والآيات 87 ـ 89 من سورة الأنبياء. ثم يقول في الصفحة 11: ويروى عنه أيضاً أنَّه قال: من يستنجد بهذه الآيات في وقت الضيق ينقذه الله من ضيقه. لأنَّ الله بشّر وحدّد ما سيفعله لمن يتوجه إليه بهذا الدعاء، ووعد الله لا يُنقض. وتأمل مواضع القرآن الخمسة ـ التي لم توضح بالتفصيل ـ يؤدِّي إلى نتيجة مؤكدة وهي أنَّ الحسن أوصى بالدعاء بالمعنى الديني الخالص وليس بالصيغة السحرية. فالدعاءات التي اختارها تتحدث عن الاستسلام لإرادة الله وعن النجاة التي يمنحها الله لمن يؤمنون به ويدعونه. وعندما يثق الحسن بأنَّ الله سيستجيب لمن يتوكل عليه ويدعوه بهذا العبارات يجب أن يفهم هذا أيضاً داخلياً مثل المثال الرمزي للأرملة المتضرعة المذكور في الإنجيل (لوقا، 18، 1 ـ 8)، أي إنَّ له معنى آخر مختلف جوهرياً عن المعنى السحري الوارد في رواية صالح بن مسمار.

ويبدو أنَّ هذا هو ما يشعر به المعتزلي ابن المرتضى الذي يروي القصة بصيغة مختصرة قليلاً وبتفاصيل مماثلة تقريباً[2]. وهو يستند في روايته إلى أبي عبيدة، ولكن ليس، كما اعتقدت خطأً فترة طويلة من الزمن، إلى اللغوي المشهور والمؤرخ ذي الميول الخوارجية أبي عبيدة

---

(1) التنوخي، الجزء الأول، ص10.

(2) ابن سعد، الذي يتجاهل الشخصيات المهمة في الحركة الصوفية في البصرة والتي كانت تعيش هناك في القرن الثاني الهجري وكان لها تأثير كبير على النشاط الفكري، أو لا يذكرها إلّا بصورة مقتضبة جداً، يكتفي أيضاً بالإشارة إلى الحسن البصري بذكر اسمه فقط (ابن سعد، الجزء السابع، 73).

مَعْمَر بن المثنى المتوفى سنة 209هـ، وإنَّما إلى تلميذ الحسن أبي عبيدة عبد الواحد بن زيد الحدَّاد المتوفى سنة 177هـ أحد قادة جيل المتصوفين في البصرة الذين خلفوا الحسن واستوحوا منه أفكارهم[1]. فهو يقول: إنَّ الحسن ردَّ على الحجاج عندما سأله عن علي وعثمان: أريد أن أكرر كلمات من كان أفضل منِّي أمام من كان أسوأ منك: قال فرعون لموسى كيف هي أحوال الأجناس الغابرة؟ فأجاب: علمها عند ربِّي ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ * قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾[2]. وهذا الجواب كان كافياً لتعديل مزاج الحجاج وإنقاذ حياة الحسن.

على أيِّ حال كان الحسن منذ ذلك الوقت خصماً مريراً للحجاج. ويذكر الطبري (الجزء الثالث، ص2491) عبارات السخرية والغضب التي قالها الحسن عند مغادرته: «لقد نجوت من القزم الأحول ذي الشعر المسترسل. فقد مد أصابعه القصيرة نحوي التي لم أدرك فيها أبداً عنان (التوجيه) على حصان الله. ولكن والله لو ركبوا على البغال وجلسوا على المنابر، فإنَّ الذل سيحل في أعناقهم نظراً لما ارتكبوه من ذنوب. فالله لا يذل إلَّا من يقترف الذنوب. وعلى الدوام يضرب الله بهم الأمثال ليكون عبراً لمن يعتبر. يا إلهي دعه يموت مثلما أمات هو سُنَّتك!».

بينما كنَّا أعلاه قد شككنا في اهتمام الحسن بمصير الزعيم الشيعي حجر بن عدي، لا نستطيع الآن الشك في صحة الخبر عن آخر تصرف مهم قام به الحجاج خلال فترة حكمه وهو: أنَّ إعدام سعيد بن جبير[3]

(1) ابن سعد، ج7، ص73.

(2) سورة طه، الآيتان: 51 ـ 52.

(3) مفسّر قرآن مشهور ومن حزب ابن الأشعث الذي وقع في يد الحجاج بعد ملاحقة دامت عشر سنوات.

في سنة 94هـ قد أغضب الحسن غضباً مريراً. فلما وصله الخبر صرخ قائلاً[1]: لعن الله الفاسق ابن يوسف! والله لو أجمع الشرق والغرب على إعدام سعيد لألقاهم الله مع ذلك في نار جهنم.

حسب ابن خلكان رقم 148 (ص81) كان هناك لقاء أخير للحسن مع الحجاج. فلما كان الحجاج يعاني من آلام مرضه المخيف الذي أدّى في آخر رمضان سنة 95هـ إلى وفاته، شكا للحسن مصابه. فهل دعاه نظراً لقرب وفاته لكي يواسيه ويخفف آلامه؟ لم نحصل على جواب لهذا السؤال. أما الحسن فكان يرى في آلام الحجاج وهو على فراش الموت عقاب الله له على أفعاله، وكان يقول له: لقد حظرت عليك مهاجمة الصالحين، لكنَّك تابعت السير على الطريق الذي اخترته لنفسك. وتلقى ردّاً على ذلك من الحجاج جواباً معانداً: يا حسن، أنا لا أطلب منك أن تطلب من الله تخفيف آلامي، وإنَّما أطلب منك أن تطلب منه أن يأخذ روحي وأن لا يطيل عذابي أكثر من ذلك. ولما سمع الحسن هذه الكلمات تصبّب الدمع من عينيه. ولما وصله فيما بعد خبر وفاته قال: يا الله، لقد جعلته يموت، فأمِتْ سُنّته أيضاً بيتنا. لكن هذا المقطع بكامله هو، على الأرجح، من نسج الخيال.

بعد أربع سنوات -خلال الفترة الفاصلة لا يتوفر أي معلومات عن حياة حسن البصري- حدث تحوّل في السياسة الأموية. بعد سليمان الذي توفي في صفر سنة 99هـ، جاء عمر بن عبد العزيز وبمجيئه تولى الحكم خليفة يتطابق تماماً مع رأي الحسن عن الحاكم العادل. ذلك أنَّ عُمَر طبّق، ليس فقط في سياسته وإنَّما أيضاً في حياته الخاصة

---

(1) حسب ابن المرتضى، ص15، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ص868 وما بعدها.

المثل التي يدعو لها الحسن ويعيشها. وسنطلع في الفصل التالي على تبادل الأفكار الذي تطور بين الرجلين. كان أحد القرارات التي اتخذها عمر عزل خليفة الحجاج، يزيد بن المهلّب، الذي حلّ محلّه في البصرة القيسي عدي بن أرطأة، ويذكر ابن الجوزي («مناقب عمر»، تحرير سي.هـ. بيكر، 66) رسالة يطلب فيها عمر من واليه الجديد تطبيق العدالة ويأمره بأن يعامل الحسن بمنتهى الاحترام والتكريم. «عندما تصلك رسالتي هذه اذهب إلى الحسن واطلب منه أن يدعو لي ولك وللأمة؛ عندئذٍ سيستجيب الله لأنَّ الحسن من الإسلام بمنازل ومكان. ولكن عليك ألا تدعه يقرأ هذه الرسالة». وهذا هو السبب الذي جعل الوالي يعيّن الحسن قاضي القضاة في البصرة[1]. لكنَّه لم يشغل هذا المنصب إلَّا فترة قصيرة جداً إذ أُقيل منه، بناءً على طلبه، في العام نفسه وعُيّن مكانه إياس بن معاوية[2]. ولا شك في أنَّ قراره هذا كان بسبب تقدمه في السن، إذ كان عمره آنذاك 78 سنة. مع ذلك نراه بعد عامين متدخلاً بقوة وبنجاح في أزمة سياسية. توفي عمر في رجب سنة 101هـ بعد مرض عضال. وكان يزيد بن المهلب قد هرب من السجن في دمشق عند انتشار خبر مرض الخليفة وذهب إلى العراق لكي يجعل من نفسه سيد البصرة. وعند وصول خبر اقترابه من البصرة اعتقل عدي، بناءً على أمر الخليفة الجديد يزيد الثاني، إخوة وأبناء عم المهلبي الموجودين في البصرة، وفي هذه المناسبة يبدو أنَّ الحسن قد لعب دوراً متميزاً. وبينما يؤكد الطبري، الجزء الثاني، ص1379 وابن الأثير، الجزء الخامس، ص53، اعتقال المهلبيين بصورة مختصرة جداً

---

(1) الطبري، الجزء الثاني، ص1347.

(2) الطبري، المصدر نفسه؛ ابن حجر، تهذيب، الجزء الثاني، ص270.

ويذكر منهم حبيب، ومروان، والمفضّل، نجد وصفاً مسهباً للأحداث في «كتاب العيون»، تحرير دي غوييه. في بادئ الأمر يذكر باقتضاب ص51، أنَّ عدي نفذ أمر الخليفة، ولكن يتبيّن ممَّا يلي بعد ذلك (وخاصة في الصفحة 54 وما بعدها) أنَّ المهلبيين لم يعتقلوا دفعة واحدة وإنَّما تباعاً واحتجزوا في المبنى الحكومي. ثم يَصِف كيف أنَّ يزيد بن المهلب وصل إلى البصرة في منتصف شهر رمضان سنة 101هـ، وكيف بدأ يتفاوض مع الوالي لكي يطلق سراح إخوته، وكيف أخذ يطلب من السكان مؤازرته لكي يحصل على حقوقه. ثم يأتي بعد ذلك تقرير عن تفاصيل الاعتقال - يتبيّن أنَّه مضاف لاحقاً (ص53). يقول التقرير: إنَّ عدي أرسل الحسن مع عدد من الرجال الآخرين إلى المهلبيين لكي يلتزموا تحت القسم بالخضوع للخليفة الجديد. فاتهمهم عبد الملك بن المهلب (أخو يزيد - يرد ذكره عند الطبري مرة أخرى قبيل معركة العقر في العام التالي، الجزء الثاني، ص1395)، بأنَّهم متفقون مع الوالي لكي يبيدوه، ولذلك لن يستجيب لطلبهم. فردَّ عليه الحسن قائلاً: أنت تكذب. فاستشاط عبد الملك غاضباً وقال: هل تتهمني بالكذب يا ابن الفاجرة - ثم تناول سيفه: والله، لو لم ألحق الشتيمة بنفسي لو قتلتك وأنت في بيتي لقطعت رأسك. إنَّك عبد أغوى أهالي المدينة بتواضعه المنافق. والآن ضللت نفسك بنفسك وتجاوزت حدودك ومداك. لكن أخاه المفضل، الذي يذكر هنا أنَّه ما زال حراً، حاول تهدئته، بينما لم يرد الحسن بكلمة واحدة. بعد ذلك عاد عبد الملك مجدداً إلى الكلام وقال: يا حسن، ألم تنقذ حياتك مرة من بطش الحجاج؟ أوليس هذا (أي عدي) من حكام الأمويين كما كان ذاك؟ نحن لا نريد الذهاب إلى عدي لأنَّنا غير آمنين على حياتنا عنده، مثلما كنَّا غير آمنين على حياتك عند الحجاج. فردَّ

عليه الحسن قائلاً: عدي يضمن لكم الأمان من كل أذى وأمرني بأن أكفل لكم حياتكم وأضمن لكم وفاءه بوعده. عندئذٍ وثق المفضل بكلامه وألحّ على عبد الملك إلى أن وافق على الذهاب معه إلى عدي، بينما بقي المهلبيون الآخرون. ولكن لما دخل الاثنان إلى عدي خان وعده للحسن ونقض جميع تعهداته، وألقى القبض عليهما وزجّ بهما في السجن إلى جانب حبيب ومروان. ثم أمر بجلب أبي عيينة ومدرك بحيث أصبح المجموع ستة وقيّدهم جميعاً بالسلاسل. وبعد ذلك صعد إلى المنبر لكي يعلن وفاة عمر وتولي يزيد الثاني الخلافة.

يتبيَّن من الملاحظة الأخيرة أنَّ هذا التقرير بكامله موضوع في مرجعنا في المكان الخطأ: إذ إنَّ عُمَر كان قد توفي في الأيام الأخيرة من شهر رجب، أي قبل شهرين من وصول يزيد بن المهلب إلى البصرة، وبالتالي فإنَّ اعتقال المهلبيين والإعلان عن تبدل الخليفة يجب أن يكونا قد وقعا في شهر شعبان على أبعد تقدير، بينما لم يأت يزيد إلى البصرة، كما رأينا، إلَّا في منتصف شهر رمضان. أي إنَّ التقرير يجب أن يكون قد وضع بعد «وفعل عدي ذلك». أما موقف الحسن فهو مفهوم تماماً: إذ كان يتصرف كرسول لعدي الذي كان يشعر أنَّه قريب منه فكرياً كونه رجلاً موثوقاً عند عمر الثاني، وكان في الوقت نفسه يطبق سعيه القديم إلى دعوة الثائر إلى الولاء للحاكم الذي وضعه الله. ولا شك إطلاقاً في أنَّه كان يتصرف بحسن نية - فلم يكن يعلم أنَّ الوالي سينقض وعده وأنَّه سيخذله بهذه الطريقة. ولا نعلم كيف استقبل خطوة الوالي - لكنَّنا بعد فترة قصيرة نراه يتدخل مجدداً، وبمبادرة منه، في مجرى الأحداث.

بعد أن تمكن يزيد من اعتقال الوالي وتحرير إخوته، جمع الناس

في الجامع الرئيس وطلب منهم اتباع ما جاء في القرآن وفي السُّنَّة النبوية وأن يتبعوه في «الجهاد». وقال: إنَّ محاربة السوريين أجدى وأجزى من محاربة الأتراك والديلميين. عندئذٍ دخل الحسن وسأل صديقه معاذ بن سعد الذي كان يرافقه: انظر وابحث عمَّا إذا كنت ترى وجه أي رجل تعرفه. ولما نفى معاذ، تابع الحسن القول: والله، إنَّهم متمردون («عُتاة»). بعد ذلك تقدم الاثنان إلى المنبر وسمعا يزيداً يتحدث عن القرآن والسُّنَّة النبوية. عندئذٍ رفع الحسن صوته وصاح: والله، لقد رأيناك حاكماً وممثلاً للحاكم («والياً وموليّاً»)، ولا يحق لك أن تقول مثل هذا[1]. حاول أصحابه إسكاته وخشوا أن ينال أشد العقاب لأنَّه لم يكن هناك أدنى شك في أنَّ يزيداً كان قد سمع كلامه. لكنَّه لم يكترث وتابع خطبته[2].

ثم أخذ يحصل على تجاوب متزايد. فاحتشد الناس وانتظروا أن يثوروا علناً بقيادة يزيد ضد الخليفة. وكان الشعار المطروح: يزيد يدعونا إلى سُنَّة العمرين (عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، وليس كما هو مألوف أبو بكر وعمر الأول). فتوجه الحسن إلى الجمهرة قائلاً: يوم أمس قطع يزيد رؤوس رجال تعرفونهم وأرسلها

---

(1) يتعلق الأمر هنا باستعمال أموال من بيت المال لأغراض شخصية. وكان يزيد قد فعل ذلك عندما كان والياً على العراق وخراسان ممَّا جعل عمر بن عبد العزيز يعزله.

(2) نظر يزيد بن المهلب إلى الحسن بطرف عينيه وقال: لا أعلم لماذا أتركه على قيد الحياة؛ إنَّه أحمق عجوز وأود ضربه حتى الموت. لكن المفضل ـ الذي وقف، كما رأينا، إلى جانب الحسن في السابق ـ عارضه قائلاً: إنَّ الحسن يتمتع بمكانة رفيعة في المدينة، ممَّا جعل يزيداً يتخلى عن مشروعه. هذا الجدل يؤكد في الوقت نفسه حقيقة معينة مدهشة وهي أنَّ الحسن كان في إمكانه الحديث بهذه الجرأة ودون اكتراث ضد المتمردين كما فعل هنا.

إلى المروانيين لكي يكسب ودّهم بقتل أولئك الرجال. والآن لأنّه غضب منهم نراه ينصب لهم العداء ويعلن: لقد ثرت عليهم فثوروا أنتم عليهم أيضاً. وأنا أريد دعوتكم إلى سُنَّة العمرين: سُنَّة العمرين تقضي أن تقيد رجلاه ويلقى به في السجن الذي كان عمر قد زجّه فيه. عندئذٍ ردَّ عليه بعض من أصحابه الذين كانوا يسمعونه: إنَّه، والله وكأنَّك تتفق مع أهل الشام. فأجابهم قائلاً: أنا أتفق مع أهل الشام؟ أذلهم الله وزاد كربهم. أليسوا هم الذين دنّسوا مدينة النبي المقدَّسة بأن ظلوا يذبحون أهلها ثلاثة أيام وثلاث ليال؟ وأباحوها لـ «أنباطهم وأقباطهم»[1] الذين اقتادوا النساء الشريفات («الحرائر ذوات الدِّين») دون أن يتهيبوا من انتهاك المحرمات. وبعد ذلك ذهبوا إلى بيت الله الحرام ودمروا الكعبة وأشعلوا النار بين حجارتها وفي غطائها. ﴿وَلَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[2]؛ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[3].

بينما كان يزيد يتحرك الآن مع البصراويين لمواجهة الجيش الحكومي القادم بقيادة مسلمة بن عبد الملك، بقي أخوه مروان في

---

(1) «الأنباط والأقباط»، المقصود هنا القوات الأموية بصورة عامة بمعنى الاحتقار وليس بمعنى الانتماء القومي الفعلي، وهناك أمثلة كثيرة على احتقار العرب للأنباط، وأشنع هذه الأمثلة وأكثرها انتشاراً الحكاية الخرافية التي نشرها الجاحظ عن أنباط ميسان الذين ما زال لهم «أذناب كالسلاحف والجراد». يتحدث الحسن هنا عن الأحداث التي وقعت آخر سنة من حكم يزيد الأول بعد معركة الحرّة: استباحة المدينة المنورة في شهر ذي الحجة سنة 63هـ لمدة ثلاثة أيام تحت قيادة مسلم بن عقبة ثم محاصرة مكة بعد ذلك لمدة ثلاثة أشهر تحت قيادة حسين بن نمير (فنهاوسن، **الإمبراطورية العربية**، ص95_104).

(2) سورة غافر، الآية: 52.

(3) سورة الرعد، الآية: 25.

المدينة ممثلاً له. وكان حاول كسب مزيد من الأنصار ليزيد بين المواطنين، ولكن الحسن تصدى له مرة أخرى ودعا علناً إلى الامتناع عن المشاركة في الثورة. وينقل أقواله أبو مخنف الأزدي التي سجلها الطبري، ص1400 وابن الأثير، ص60، بينما يكتفي كتاب الأعيان»، ص69، وابن خلكان، ج1، بذكر واقعة تدخله فقط:

«أيها الناس، الزموا رحالكم، وكفوا أيديكم، واتقوا الله مولاكم، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة، وطمع فيها يسير ليس لأهلها بباق، وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براضٍ، إنه لم تكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء، وليس يسلم منها إلا المجهول الخفي والمعروف التقي، فمن كان منكم خفياً فليلزم الحقّ، وليحبس نفسه عما يتنازع الناس فيه من الدنيا، فكفاه والله بمعرفة الله إياه بالخير شرفاً، وكفى له بها من الدنيا خلفاً، ومن كان منكم معروفاً شريفاً، فترك ما يتنافس فيه نظراؤه من الدنيا إرادة الله بذلك، فواهاً لهذا! ما أسعده وأرشده وأعظم أجره وأهدى سبيله! فهذا غداً- يعني يوم القيامة- القرير عيناً، الكريم عند الله مآباً»[1].

فلما بلغ ذلك مروان بن المهلب قام خطيباً كما يقوم، فأمر الناس بالجد والاحتشاد، ثم قال لهم:

«لقد بلغني أن هذا الشيخ الضال المرائي- ولم يسمه- يثبط الناس، والله لو أن جاره نزع من خص داره قصبة لظل يرعف أنفه، أينكر علينا وعلى أهل مصرنا أن نطلب حقنا، وأن ننكر مظلمتنا! أمّا والله ليكفن

---

(1) سورة السجدة، الآية: 17 (﴿قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾)، سورة الرعد، الآية: 29، وسورة ص، الآية: 25 (﴿وَحُسْنَ مَآبٍ﴾).

عن ذكرنا وعن جمعه إلينا سقاط الأبلة وعلوج فرات البصرة- قوماً ليسوا من أنفسنا، ولا ممن جرت عليه النعمة من أحد منا- أو لأنحين عليه مبرداً خشناً»[1].

فلما بلغ ذلك الحسن قال: والله ما أكره أن يكرمني الله بهوانه فقال ناس من أصحابه: لو أرادك ثم شئت لمنعناك، فقال لهم: فقد خالفتكم إذاً إلى ما نهيتكم عنه! آمركم ألا يقتل بعضكم بعضاً مع غيري، وأدعوكم إلى أن يقتل بعضكم بعضاً دوني! فبلغ ذلك مروان بن المهلب، فاشتد عليهم وأخافهم وطلبهم حتى تفرقوا ولم يدع الحسن كلامه ذلك، وكف عنه مروان بن المهلب.

بعد فترة قصيرة انتهى دور المهلّبيين[2]. في صفر سنة 103هـ هزم يزيد على يد مسلمة بن عبد الملك وفقد حياته في معركة العقر. فأنقذ عدد من رجاله حياتهم بالذهاب إلى البصرة، ولكن لأنّهم لم يكونوا هناك في مأمن فرّوا عبر البحر إلى كرمان وقندبيل حيث لقوا، باستثناء رجلين منهم، نهاية وخيمة (الطبري، 1413): وكان بينهم مروان أيضاً، الذي يظهر هنا لآخر مرة (الطبري، 1413). خلفه والياً على العراق المنتصر في معركة العقر مسلمة بن عبد الملك الذي كرّم الحسن، الذي رأى فيه على الأرجح المعين الأكبر في انتصاره على يزيد، بأن أرسل له ملابس احتفالية فاخرة (ابن سعد، ج1، ص126). لكنّه استبدل في العام نفسه (سنة 102هـ) بوالٍ جديد هو القيسي عمر بن هبيرة الفزاري. وفي الفترة الأولى من ولايته كان آخر ظهور علني للحسن - إذا ما

---

(1) لا شك أنّ المقصود بالمبرد «السيف».

(2) عرض قصتهم يعدّ من أعظم إنجازات أبي مخنف. ثم استكملت بالقصائد التي نظمها الفرزدق.

صدقنا الرواية التالية واعتبرناها أصلية على الرغم من أنَّها غير مذكورة عند المؤرخين وإنَّما فقط عند المسعودي، مروج الذهب، الجزء الخامس، ص458، وابن خلكان رقم 155 ص86 ـ تصور ابن هبيرة ثلاثة رجال قياديين في العراق ليكونوا وكلاء الخليفة وهم: الكوفي عامر بن شراحيل الشعبي والبصريان محمد بن سيرين والحسن البصري. وبينما اتبع الآخران في ردهما «التقية» ـوليس معروفاً لماذاـ قال الحسن صراحة للوالي: يا ابن هبيرة، اخش الله أكثر من يزيد[1]، ولكن لا تخشَ يزيداً أكثر من الله. فالله يستطيع حمايتك من يزيد لكن يزيداً لا يستطيع حمايتك من الله. وقد يرسل الله إليك عمَّا قريب ملاكاً ينزلك عن عرشك وينقلك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك. يا ابن هبيرة، أحذّرك من عصيان الله. فالله وضع هذا الدِّين لحماية الله وعباده. فلا تخالف دين الله وعباده استناداً إلى حكومة من صنع الله. لأنَّ ما من مخلوق يستحق الطاعة إذا ما عصى الخالق.

تبدو هذه الرواية غير صحيحة إلى أبعد الحدود. وقبل كل شيء لأنَّ الخليفة الجديد لم يكن قد مرّ على تولّيه الخلافة سوى أشهر قليلة وكان، بالتالي، لم يزل صفحة بيضاء: ولذلك ليس هناك من سبب يجعل الحسن يشنّ عليه مثل هذا الهجوم ويستفز بالتالي حفيظة الوالي دون فائدة، لا سيما أنَّه وقف في الصراع مع المهلبيين إلى جانب الخليفة وإن كان بدوافع مختلفة كلياً. لكن لهجة خطابه تعلل بسهولة إذا ما وضعنا هذا الخطاب في زمن لاحق: وذلك لأنَّه في السنين اللاحقة تكشفت الطبيعة المستهترة للخليفة الجديد الذي كان يمثل، في قيادته للدولة وفي طريقة حياته، النقيض الحاد لسلفه عمر الثاني،

(1) المقصود يزيد الثاني ابن عبد الملك.

وكان ميله إلى الغناء والمغنيات يثير استياء الأتقياء. ولكن نجد أيضاً عند ابن سعد، ج5، ص118، قولاً لابن هبيرة يُبيِّن دون أدنى شك المكانة الرفيعة الذي كان يتمتع بها الحسن عند ابن هبيرة («لقد رأيت سبعين» صحابياً» ولم أر أي شخص يشبههم مثله»).

كان الحسن في الوقت الذي حدثت فيه هذه الواقعة، إن كانت قد حدثت فعلاً، في الواحد والثمانين من عمره. ومن سنيّ حياته الأخيرة غير معروف إلَّا صدام بينه وبين قائد الشرطة في البصرة مالك بن منذر العبدي. إذ إنَّ مالك العبدي اشتكى من الحسن لدى رئيسه خالد القسري، خليفة عمر بن هبيرة منذ تولي هشام بن عبد الملك الخلافة (سنة 105هـ)، لكن القسري رفض شكواه وطلب منه احترام المعلم البصراوي الكبير. على إثر ذلك توجه الحسن إلى مالك لكي -كما كان هدفه على الدوام- يقنعه بالموعظة الدينية. والمصدر الوحيد الذي وجدنا فيه هذه القصة هو، مرة أخرى، كتاب العيون، ص87. وبذلك تنتهي الأخبار عن حياة الحسن تجاه الخارج. وبذلك نأتي إلى الحديث عن أخبار وفاته.

ثالثاً: نهاية الحسن البصري وشهرته اللاحقة

عندما كان على فراش الموت زارت روحه العالم الآخر الذي كان يتوق إليه. فلما صحا من فقدان الوعي قال لأصدقائه: لقد أيقظتموني من رؤية جنات وعيون ومقام كريم[1] (ابن خلكان). ثم أملى على كاتب قبل وفاته وصيته الأخيرة، شهادة التوحيد: هذا ما يشهد ويقرّ به أبو الحسن بن أبي الحسن. إنَّه يشهد أن لا

(1) سورة الشعراء، الآيتان: 57 و58: ﴿ فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ * وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴾.

إلـه إلَّا الله وأنَّ محمداً رسـول الله. فمـن يشـهد بذلـك صادقاً عنـد وفاتـه يدخل الجنة[1].

توفي الحسن في أول شهر رجب سنة 110هـ، ليلة الخميس إلى الجمعة (= 10 أكتوبر/ تشرين الأول/ سنة 728م). وقام بغسل جثمانه تلميذاه أيوب وحميد الطويل ثم دفن في اليوم التالي بعد الصلاة الرئيسة. وشارك في تشييع جنازته جمع غفير من الناس إلى درجة أنَّه لم يبق في المسجد من يتولى الإمامة في صلاة العصر، الأمر الذي لم يحدث أبداً منذ بدء الإسلام (ابن خلكان).

هناك مسافة طويلة بين هذه الملاحظات الموضوعية الواقعية وبين النهاية الباهرة التي يختتم بها العطار (الجزء الأول، 40) السيرة الذاتية للحسن، حيث يقول: وفتحت السماء أبوابها وانطلقت صرخة تقول: حسن بصرى بخداى رسيد وخداى ازو خوشنوذ است.

***

لم يزل ضريحه موجوداً حتى اليوم. وقد ذكـره مـراراً وتكراراً الرحالة العرب في قائمة «مشاهد العراق» نذكر منهم الإصطخري (حوالي 340هـ) وابن حوقل (367هـ) والمقدسي (375هـ) وأخيراً ابن بطوطة الجزء الثاني، ص13. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ قوائم القبور هذه تحتوي صنفين مختلفين من الموتى المشهورين: الصنف الأول رجـال من الـدائـرة الضيقة المحيطة بالنبي ومنهم طلحة والزبير، وكلاهما كانا من خصوم علي وقتلا في موقعة الجمل، وكذلك صحابة مشهورون مثل أنس بن مالك، وعمران بن الحسين الذي أرسله عمر

(1) ابن سعد، ص126.

إلى البصرة كشخصية دينية، وأبو بكرة، والصنف الثاني عدد كبير من الزهاد البصراويين الذين هم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من تلاميذ الحسن، ومنهم: محمد بن واسع المتوفى سنة 120هـ، ومالك بن دينار المتوفى حوالي سنة 130هـ، وأيوب السختياني المتوفى سنة 131هـ، وحبيب العجمي المتوفى سنة 156هـ، وسفيان الثوري المتوفى سنة 161هـ، وعتبة الغلام المتوفى سنة 167هـ، وصالح المرّي المتوفى سنة 172هـ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة 135هـ؛ وأخيراً من القرن الثالث: سهل التستري المتوفى سنة 272 أو 283هـ. وقد التقط مؤخراً صورة لضريح الحسن في قرية زبير الحالية في مكان البصرة القديمة ونشرها في الجزء الأول من كتابه: La Passion ص282 ـ 283.

ستكون بداية غير مجدية لو بدأنا بتعداد خصائل الحسن والتمجيد الذي ناله الحسن من معاصريه وممَّن جاؤوا بعده. كان يعدّ «سيِّد التابعين»، و«إمام البصرة»، لا بل وحسب الذهبي (عند أبي المحاسن، الجزء الأول، ص298) «إمام عصره». والفصلان اللاحقان يُبيِّنان مدى التأثير غير العادي لأفكاره ونشاطه في مختلف الاتجاهات وكيف يمكن تفسير شهرته. ونكتفي هنا بذكر شاهدين مهمين بشكل خاص من الزمن اللاحق.

جاءت الشهادة الأولى من الصابئي الكبير ثابت بن قرّة المتوفى سنة 288هـ، ووصلتنا عند ياقوت الحموي في كتاب «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب»، الجزء الخامس، ص69. يقول ثابت، إنَّه يحسد العرب على ثلاثة رجال: على عمر الحاكم، والحسن الزاهد، والجاحظ الفيلسوف. وهو يعلل احترامه الشديد للحسن على الشكل التالي: «إنَّه ينتمي حقاً إلى أسطع نجوم العلم والتقوى، والزهد

والتقشف، والعفة والمؤانسة، والتأله والتنزه، والفقه والمعرفة، والفصاحة والنصاحة. مواعظه تدخل إلى القلوب وكلماته تفتح العقول. وأنا لا أعرف شخصاً آخر في سويته. كان موقفه الظاهر مطابقاً لما في داخله، وكان ظهوره العلني العام مطابقاً لسريرته. عاش سبعين عاماً دون أن تصدر عنه كلمة سيئة، ودون أن تنسب له فكرة سيئة أو مشكوك فيها، راسخاً في الإيمان قنوعاً في الأكل حامياً نفسه من المحرمات. وكان مجلسه يضمّ مختلف الناس من مختلف الأجناس بسبب فصاحته التي كانت تغنيهم وبسبب تنوع حديثه الذي كان يتوارد عليهم. كان الأول يأخذ عنه الحديث، وكان الثاني يتعلم منه تفسير الكتاب، وكان الثالث يستمع عنده إلى تعاليم المحلّل والمحرّم، وكان الرابع ينتبه عند حديثه إلى الفصاحة العربية، وكان الخامس يتعلم منه فن البلاغة، وكان السادس يأخذ منه القرارات الفقهية، وكان السابع يتعلم عنده القضاء وإصدار الأحكام، وكان الثامن يصغي إلى مواعظه. أما هو فكان هذا كله، كان في عمقه كالبحر الصاخب، وكان في سطوعه كالمصباح المضيء. ولا تنس أيضاً المناسبات التي يتكلم فيها ويطالب بفعل المسموح والامتناع عن فعل المحرم. ويؤدّي الشهادة أمام الأمراء وأمثالهم بلغة فصيحة وكلمات بليغة، من قلب طليق ووجه صارم ولسان حاد ـ هكذا، على سبيل المثال، أمام الحجاج وغيره وغيره ـ مع كمال الإيمان، وجمال المعرفة، ورحمة مهابة الله. فلا يصيبه لوم من الله، ولا شيء يبعد أفكاره عن ذكر الله. وكان يجلس عند قدميه قتادة مفسر القرآن (ابن دعامة السدوسي، المتوفى سنة 118 أو 117هـ، انظر ابن سعد، الجزء السابع، ص1 ـ 3)، وعمر (بن عبيد)، وواصل (بن عطاء)، وهما كلاهما من ممثلي علم

الكلام[1]، والنحوي ابن أبي إسحاق[2]، وفرقد السبخي (المتوفى سنة 131هـ)[3] صاحب الدقائق، وأمثالهم. فمن يضاهيه ومن يستطيع بلوغ ما بلغه؟

كل كلمة في هذا الوصف تستحق الاعتبار؛ فهو يتضمن أفضل وأنسب ما يمكن أن يُقال عن الحسن، ولا تحتاج إلى مزيد من الشرح أو التعليق. علماً بأنَّه ليس مهماً ما إذا كان فعلاً صادراً عن ثابت أم لا، الأمر يمكن أن يكون موضع شك فعلاً.

أما الشاهد الثاني على شهرة الحسن ومجده فهو الحريري. ففي كتابه العظيم «المقامات» يذكر الحسن مرتين. في المقامة الأربعين التي يتحدث فيها عن القصة الطريفة لمحاولة أبي زيد الخادعة الطلاق من زوجته، يترك الزوجة الشجاعة تقول:

«افترض أنَّك الحسن مع مهارته في الحديث والمواعظ، والصعبي (الفقيه الكوفي، المتوفى سنة 104 أو 105هـ) بعلمه وقوة ذاكرته، وخليل (النحوي البصراوي الشهير، المتوفى سنة 170 أو 175هـ)، مع معرفته في علم العروض والنحو، وجرير (الشاعر المتوفى سنة 110هـ) مع شعره الرائع في الغزل والهجاء، وقسّ (بن ساعدة بن عمرو الإيادي، أسقف نجران، «خطيب العرب») مع بلاغته وفصاحته، وعبد الحميد (ابن يحيى الكاتب) مع مهارته في الكلام والكتابة، وأبو

---

(1) الأصح: الاثنان مؤسّسا فرقة المعتزلة.

(2) عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي.

(3) يُسمَّى أيضاً في كُلِّ مكان السّنجي، أما الصيغة الصحيحة للكنية فهي «السبخي» نسبة إلى سبخة، وهي موقع قرب البصرة.

عمرو (بن العلاء، النحوي المتوفى في الكوفة سنة 154هـ) مع معرفته الواسعة بطرق قراءة القرآن وعلم النحو، وابن قريب (الأصمعي، النحوي البصراوي المتوفى سنة 216هـ) مع رواياته الكثيرة عن عرب البادية، لو كنت كل هذا لما كنت أريدك، إلخ..). لقد ذكرت التعداد كاملاً لأنَّه يظهر الاحترام الكبير الذي يكنّه الحريري للحسن الذي يذكره في المكان الأول.

وللمرة الثانية يذكر الحسن في المقامة الختامية الرائعة رقم 50، حيث يمجِّده الحريري ويقول عنه «وزاهدكم أورع الخليقة». هنا يذكر دو ساسي تعبيراً يضرب به المثل: «زهد الحسن، وورع ابن سيرين، وعقل المطرف (بن عبد الله، المتوفى سنة 87هـ)، وحفظ قتادة».

يضاف إلى هذا الحكم الصادر عن المعلم الكبير للغة العربية، شهادات كثيرة عن شهرة الحسن ومجده نجدها في المراجع الأدبية العلمية. وهي تنتمي إلى الأهمية البالغة للحسن في مجال الأدب والتاريخ الفكري، والتي سنتحدث عنها في الفصل التالي.

ملحق

هانز هاينريش شيدر (1896 - 1957م)[1]

بقلم: أوميليان بريستاك

في صباح الثالث عشر من آذار توفي في غوتنغن بعد عذاب جسدي ونفسي طويل مبرح الأستاذ النظامي للغات الشرقية وتاريخ الأديان هانز هاينريش شيدر Hans Heinrich Schaeder. وبفقده فقد الاستشراق الألماني، الذي لا يفتقر إلى الشخصيات العظيمة، واحداً من أطرف ممثليه، لا بل مستشرقاً فريداً من نوعه.

وعندما ينوي المرء كتابة سيرة مستشرق عظيم، يتجه عادة، بعد الافتتاح بتسجيل المعلومات الشخصية اللازمة، إلى تصوير تاريخ الحقل العلمي الذي يمثله ومساهمته العلمية فيه بمعزل عن شخصه. أما بالنسبة لشيدر فقد كان اعتناقه للظواهر الفكرية يتسم، حتى مع أشد الالتزام بالروح العلمية، بطابع شخصي، فقد كان دوماً يتنقل في الحدود بين العلم والفن والفلسفة والدين، تماماً كما كان اختيار موضوعاته العلمية يتحدد عادة بحياته المتأثرة بإنسانية القرنين

---

(1) من مجلة فكر وفن، العدد 20، سنة 1972م، (ص69 ـ 82)، ترجمة محمد علي حشيشو.

السادس عشر والسابع عشر. وفي عصر الاختصاص المطرد في العلوم الإنسانية التي ظلت ـ خلافاً للعلوم الطبيعية ـ تتابع أهدافها الذاتية السرية وحدها بسبب عزلتها عن الحياة اليومية، لم يرد ولم يستطع أن يكون مجرد عالم مختص. وظل طيلة حياته على اهتمام دائم بجميع الظواهر الفكرية لعصره كما كان يبذل الجهد لانتظامها في فلسفته العامة عن العالم، تلك الفلسفة التي ظلت في توتر دائم بين التقويم الإنساني والمسيحي. وفوق هذا فقد كان يسعى إلى مواجهة هذه الظواهر الفكرية بالواقع في نشاط فكري نابض بالحياة. ونذكر هنا محاضراته التي لا تحصى والتي كانت تبلغ عدة محاضرات في الأسبوع الواحد. وكما قال صديقه كارل ي. بوركهارت[1] Carl J. Burckhardt عنه بحق: «لقد كان من القلائل الذين تمكنوا من شدِّ قوس أوديسيوس: فعلى أسمى صعيد للخبرة اللغوية والتاريخية تجرأ على اتخاذ أسلوب البحث التركيبي ونجح في ذلك. وفي أي عهد كان نجاحه؟ في عهد كان الباحث والمفكر في حقل العلوم الإنسانية لا ينجو فيه من ضغط السلطة الغاصبة إلّا بالفرار أو التخفي ـ عهد أحيل التراث الذي أوكل إليه، وهو تراث جهد إنساني عبر آلاف السنين، إلى مهزلة باستخدام الكذب الدائم المنظم»[2].

ولم تتوفر شروط هذه الجرأة في أحد كما توفرت لدى شيدر.فقد

---

(1) كارل ياكوب بوركهارت: مؤرخ وديبلوماسي وكاتب سويسري ولد في بازل عام 1891م. انتدبته عصبة الأُمم في دانزيغ من 1937 حتى 1939م. أصبح رئيساً للصليب الأحمر الدولي من 1944 حتى 1948م، ثم وزيراً مفوضاً في باريس من 1945 حتى 1949م له عدة مؤلفات أدبية وتاريخية.

(2) من مقال نشره بوركهارت حول هانز هاينريش شيدر في الصحيفة السويسرية. .Die Tat, Zürich, 25. 3. 1957

ظلت ذاكرته حتى وفاته فريدة من نوعها. كما منحته الطبيعة بالتساوي موهبة لغوية ومواهب موسيقية شعرية: فقد كان خطيباً بليغاً شديد الاستيعاب للظواهر الموسيقية والأدبية، كما كان يتصف بقلق فكري يكاد يبلغ درجة إتلاف النفس. وكان من حسن طالعه أنَّه نشأ في منزل أبوي على مستوى رفيع من الثقافة في غوتنغن (1896ـ1899م) وفي كيل (1899ـ1918م).وكان أبوه د. إيريش شيدر D. Erich Schaeder (1861ـ1936م) أُستاذاً لعلم اللاهوت (المذهب البروتستنتي) ـ فلا عجب أن يهتم الصبي المتفتح منذ السادسة من عمره ـ مبتدئاً بأسئلة طفولية ـ بالبحث في الكتاب المقدس وأن يتمكن وهو لا يزال في سن الدراسة الثانوية من تهذيب وتدريب إحساسه الفريد بالظواهر الدينية.

غير أنَّ أسلوبه في الملاحظة التاريخية نشأ على خلاف لاهوت أبيه (آرنولد توينبي: Arnold J. Toynbee: Challenge and Response). واعتاد شيدر أن يشير دوماً بكبرياء إلى «جعبته المدرسية» العامرة. فقد استوعب اللغات والآداب الكلاسيكية في الجمنازيوم الإنساني في كيل بالإضافة إلى اللغات الحديثة (الإنكليزية والفرنسية والإيطالية) وكذلك العبرية. وحين بلغ السابعة عشرة كان قد قرأ الكوميديا الإلهية لدانتي بكاملها بلغتها الأصلية. وإلى جانب ذلك فقد تلقى دروساً نظرية في الموسيقى (التوافق والتأليف)؛ وكان عازف بيانو فوق المستوى المتوسط. وظلت الموسيقى مع جهده الفكري وقلقه الدائمين ترويحاً لا غنى عنه طيلة حياته.

إلَّا أنَّ الشيء الحاسم بالنسبة لتطوره وكذلك بالنسبة لحياته كلها ونتاجه الفكري فقد ظل التقاؤه بالمنطق اليوناني والعقل اليوناني

وتراث الرومان الإنساني. واختار الشاب الذي بلغ الثامنة عشرة عندما بدأ دراسته في جامعة كيل في فصل الصيف عام 1914م الأستاذين: الإنساني فيرنر ييكر Werner Jaeger[1] ومؤرخ العصر الوسيط فريتز كيرن (1884ـ1950م) Fritz Kern[2]. وكان الأخير يعمل آنذاك على تقويم التقارير والروايات العربية حول تاريخ ألمانيا، وكان يأسف كثيراً لعدم استطاعته دراسة المصادر والحكم عليها بنفسه مستقلاً. ونصح تلميذه الموهوب شيدر بدراسة العربية وأعطاه بذلك الدافع الأول للمضي في طريقه إلى دراسة اللغات الشرقية. وما كاد الفصل الدراسي الأول بالنسبة لشيدر ينتهي، حتى اندلعت الحرب العالمية الأولى، فتقدم متطوعاً، وكيف كان له أن يفعل غير هذا؟ ولأسباب صحية أحيل على الخدمة الصحية التي قضاها أولاً في المحاجر الصحية في فرنسا (نوايون، لاكابيل)، وفيما بعد (خريف 1915م حتى نهاية 1916م) في ليتوانيا (كوفنو، فيلنا) وأخيراً في زيبنبوركن وكوكسهافن (1918م). وكانت سنوات الخدمة الحربية هذه بالنسبة له «جامعات» للخبرة والمراس على حدّ تعبير مكسيم غوركي. إذ بعد أن عاد في نهاية 1918م إلى الوطن (كان أبوه قد بدأ يعمل في بريسلاو منذ 1918م) كان قد أصبح رجلاً وباحثاً ناضجاً. وخلال الفصلين الدراسيين المحددين عند تغيير

---

(1) فيرنر ييكر: عالم باللغات القديمة ولد في منطقة راينلاند عام 1888م وتوفي عام 1961م. عمل أستاذاً في بازل وكيل وبرلين وشيكاغو وكامبردج (ماساتشويستس). برز بوجه خاص بفضل دراساته في الفلسفة اليونانية وتاريخ الفكر اليوناني.

(2) فريتز كيرن: مؤرخ ولد في شتوتغارت عام 1884م وتوفي في ماينز عام 1950م. أصبح عام 1914م أستاذاً في فرانكفورت على الماين ثم انتقل إلى بون عام 1922م. انطلق من تاريخ الدساتير الوسيطية وحاول وضع تاريخ عالمي للفكر.

الجامعة لم ينه أطروحة الدكتوراه فحسب، وإنَّما تمكن من اجتياز امتحان الدكتوراه أيضاً.

لقد جعله اتصاله اليومي بالموت متفتحاً على جميع قضايا الوجود البشري. ولكن هذا كان يعني بلوغه مرحلة النضوج. وكان الموظف الصحي الشاب يصطحب معه دوماً الكتاب المقدس والمؤلفات اليونانية وكتب دانتي وغوته وكانط وكتب النحو لعدة لغات شرقية وخاصة السامية منها. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يتابع ـ بقدر ما كان يسمح به ظرفه ـ قراءة منشورات الأوساط الأدبية والفكرية في تلك الآونة. وقد حمل لقاءان من ذلك العهد أهمية خاصة بالنسبة لمؤرخ الأديان والمستشرق الناشئ شيدر. وكان اللقاء الأول مشاهدته للشرق اليهودي في كوفنو وفيلنا (1915 ـ 1916م) وقد ظل هذا لقاءه الوحيد مع الشرق الحي. وبمساعدة حاخام كوڤنو استطاع إتمام دراسته الخاصة بالكتاب المقدس وذلك بمشاهدة جميع مظاهر الحياة الدينية عن كثب. أما اللقاء الثاني فقد كان ذا طابع أدبي. ونعني به المقالات التي ظهرت في «أرشيف العلوم الاجتماعية» منذ 1915م حول «الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية» لماكس ڤيبر Max Weber[1] (1864ـ1920م) الذي سنتحدث عن تأثيره على شيدر فيما بعد.

وكان عالم اللغة الآشورية برونو مايسنر Bruno Meissner[2]

---

(1) ماكس ڤيبر: عالم اجتماعي ألماني ولد في إيرفورت عام 1864م وتوفي في ميونيخ عام 1920م. عمل أستاذاً في برلين وفرايبورغ وهايدلبرغ وڤيينا وميونيخ. اشترك في تأسيس الحزب الديمقراطي الألماني وكان بفضل مؤلفاته المتفرقة أهم علماء الاجتماع في عصره وأقواهم نفوذاً. برز كذلك في تحليله للسلطة والسيادة وأسس ما يدعى بعلم الاجتماع الديني. أهم أعماله «الاقتصاد والمجتمع».

(2) برونو مايسنر: عالم بالآشورية والآثار القديمة ولد عام 1868 وتوفي عام 1947م. =

(1868_1947م) صاحب كرسي تدريس اللغات السامية في بريسلاو آنذاك يود مساعدة العائد من الحرب شيدر عام 1919م على كتابة أطروحة غير معقدة بحيث يمكن إتمامها بسرعة. ولذا فقد اقترح عليه أن يعمل على دراسة مادة الحسن البصري، ممثل الورع الإسلامي الهام في القرن الهجري الأول في الجزء الأول من المجلد السابع من طبقات ابن سعد الذي أصدره آنذاك. ولكن شيدر أدرك بسرعة أنَّ «المادة التي يقدمها ابن سعد وغيره من مؤلفي علم الرجال لا تكفي في حال من الأحوال لهذا البحث، لا بل إنَّها على العكس من ذلك ملائمة لإحاطة الموضوع الحقيقي بالغموض». كما أنَّ السيرة وحدها لا تضيف شيئاً جديداً. فالسبيل إلى فهم الطابع الديني الحقيقي للحسن البصري هو في ضرورة العودة إلى «مؤرخي الدين الإسلامي وخاصة مؤلفي سير القديسين والصوفيين»[1]. وهكذا فقد مال الثقل في بحث هذه الأطروحة إلى جانب التاريخ الديني. وكشرط أساسي لذلك كان لا بُدَّ من دراسة التيارات الفكرية في العراق، موطن الحسن. وأدَّى هذا الأمر بشيدر إلى مواجهة المسائل الجذرية في الأبحاث والدراسات الإسلامية ومنها إلى المسائل الجذرية لعلم الأديان بوجه عام. فالعراق، بلاد بابل القديمة، هي الوطن الحقيقي لعلم الديانة الإسلامية، وللتصوف الإسلامي، كما أنَّها موطن العقائد الغنوصية المختلفة، وخاصة المانوية، أي تلك الروح المحركة التي أدَّت بصورة

= أصبح عام 1894م أستاذاً مساعداً في هاله واشترك في 1899/ 1900م في حفريات بعثة الآثار الألمانية في بابل. ثم انتقل لتدريس العربية في المعهد الشرقي في برلين وأصبح منذ عام 1904م أستاذاً في بريسلاو ومنذ 1921م في برلين.

(1) مجلة *Der Islam*، المجلد 14، 1924م، 1).

حاسمة إلى نشوء علم الكلام عند المسلمين (وعلم اللاهوت المسيحي قبل ذلك). ولم يكن العراق جزءاً من المملكة الساسانية فحسب، وإنَّما محورها الأساسي. فهنا كانت تقع العاصمة كطيسفون، على مقربة شديدة من بابل القديمة، ومن بغداد فيما بعد. وتبرهن الدراسات الطوبرغرافية والتاريخية التي قام بها شيدر تقصياً وراء أصل الحسن أنَّه كان منذ ذلك الحين يهتم اهتماماً جدياً بدراسة اللغة والحضارة الإيرانية. وقد فعل ذلك معتمداً على نفسه بطبيعة الحال ولكنَّه بلغ من الدراسة الذاتية مستوى جعله يفوز بعد ذلك ببضعة أعوام بكرسي الأستاذية لعلم اللغات الإيرانية والأرمنية ـ وهو الوحيد في ألمانيا. ولم تنشر أطروحة شيدر فوراً، بل أعاد مراجعتها وتنقيحها مرتين، وكانت المرة الثانية عام 1922م، إذ تمكن في هذه الأثناء من الاطلاع على مؤلَّف لوي ماسينيون Louis Massignon[1] الرائع عن أبرز ممثلي التصوف الإسلامي، الحلاج. ولم ينشر من الأطروحة المنقحة إلَّا القسم الأول[2].

أما الفصلان الهامان اللذان تناولا أهمية الحسن في التاريخ الأدبي والفكري فقد ظلا بدون نشر، وهو أمر يؤسف له.

وكرس شيدر لعمل الحلاج بحثاً واسعاً في مجلة Der Islam (المجلد 15، 1925م، ص117 ـ 135) ندرك منه مدى تأثره بأسلوب بحث

---

(1) لوي ماسينيون: مستشرق فرنسي ولد عام 1883م وتوفي في باريس عام 1962م. كان أستاذاً في معهد كوليج دو فرانس ومن أشهر العارفين بالتصوف الإسلامي. وقد حاول ماسينيون كمسيحي متمسك بالكاثوليكية أن يوجد للإسلام مكاناً خاصاً في التاريخ الديني المسيحي. ألَّف دراسة عن الحلاج وكتباً أخرى عن التصوف الإسلامي.

(2) مجلة *Der Islam*، المجلد 14، 1924م، ص1 ـ 75.

ماسينيون وروحه. وكماسينيون الذي أولى دوراً مركزياً لدراسة تكوين الاصطلاحات الدينية وأشكالها اللغوية فقد فعل شيدر ذلك فيما بعد في دراساته وأعماله المتعلقة بالمانوية. غير أنَّ توحيده للمفكر المتمرس في الفلسفة اليونانية والأوروبية والباحث اللغوي والموضوعي في شخص واحد مكنه من المعارضة الواضحة لموقف «يعتقد بالاقتصار إزاء التراث الفكري الشرقي على مجرد الإعادة والتوليد والوصف بقدر الإمكان» بدلاً من الرد عليه فكرياً[1].

لقد أصبح الحوار الفكري مع الشرق وليس هضمه، بسبب التصورات الرومانتيكية، الدافع البارز لموقف شيدر إزاء الشرق. ولم يكن يتمتع بعلاقات تذكر مع «شرقيين» معاصرين ولم يكن راغباً في عقد هذه الصلات؛ كما أنَّه لم يذهب إلى «الشرق» الحقيقي قطُّ. وكان يعتبر الدراسات الشرقية الطريق الذي يستطيع الغرب عليه أن يدرك ذاته بتحديدها من الشرق مع اقتباس ما يلائمه من تراثه الفكري في الوقت نفسه. وقد وجد شيدر موقفاً مشابهاً كذلك في «الديوان الغربي الشرقي» لغوته. ولكنَّا سنعود إلى ذلك فيما بعد.

إنَّ موقف ألمانيا الفكري بعد الحرب العالمية الأولى كان مبلبلاً ولكنَّه يتسم بالنشاط. وقد شعر شيدر بدافع ذاتي للاشتراك فيه. فبعد نيله درجة الدكتوراه جاء في بداية 1920م إلى برلين واشترك في تحرير «Grenzboten» وراح يحتك بدائرة الشبيبة المسيحية المحافظة لنادي يونيو وللحلقة وكانت تتألف من محاربين سابقين أمثال شيدر نفسه. إنَّ نظرة سريعة في قائمة المواضيع التي عالجها الكاتب الشاب في 1920 ـ 1921م تعطي فكرة كافية.

---

(1) مجلة *Der Islam*، المجلد 15، 1925م، 135.

فهي تبدأ بتقويم أدبي لأوتو براون[1] Otto Braun بمناسبة طبع مذكراته وأشعاره ورسائله، ثم تتلو ذلك أربع مقالات عن الموسيقى (حول النزاع بين بوزوني[2] Busoni وبفتزنر[3] Pfitzner، وحول الجذور القومية للموسيقى الألمانية في العصر الحاضر، وحول الموسيقى في الحياة العصرية، وحول موسيقى ماكس ريجر Maz Reger[4])، ثم أعمال أدبية من جديد (شعر وجداني جديد، والطبعة الجديدة لأعمال رودلف بورشاردت R. Borchardt[5] ومقدمة لعمل ج. ياكوب[6] G. Jacob:

---

(1) أوتو بروان: شاعر وأديب ولد عام 1897م وتوفي عام 1918م ضحية الحرب العالمية الأولى وهو في الحادية والعشرين. أمه ليلي (Lily BNraun) أديبة وكاتبة مذكرات وزعيمة في الحركة النسائية الاشتراكية.

(2) بوزوني: موسيقار وعازف بيانو ولد عام 1866م في إيطاليا وتوفي عام 1924م في برلين. اشتهر أثناء جولاته الموسيقية في أوروبا وأمريكا وأقام في برلين منذ عام 1894م ثم في زيوريخ (1915 ـ 1919م). منذ عام 1920م أصبح أستاذاً للتأليف الموسيقي في الأكاديمية البروسية للفنون في برلين. حاول في مؤلفاته الأخيرة مواصلة التقاليد الموسيقية الكلاسيكية بوسائل موسيقية تقدمية حديثة.

(3) هانز بفتزنر: موسيقار ألماني ولد في موسكو عام 1869م وتوفي في زالتزبورغ عام 1949م. يمثل فترة الرومانتيكية المتأخرة رغم أن تآليفه تمتاز بفردية شديدة وتنوع في التركيب النغمي. عمل في تدريس التأليف الموسيقي والقيادة الموسيقية في برلين وستراسبورغ وميونخ وڤيينا.

(4) ماكس ريجر: موسيقار ولد عام 1873م وتوفي في لايبزغ عام 1916م. عمل في تدريس الموسيقى في ڤيسبادن وميونيخ ثم انتقل إلى لايبزغ. برز كعازف بيانو وأرغن وأبدع في تآليفه الخاصة بموسيقى الأرغن.

(5) رودلف بورشاردت: شاعر ولد عام 1877م وتوفي عام 1945م. درس اللاهوت واللغات القديمة وعلم الآثار؛ وكان صديقاً لهوفنزتال. امتاز بقوة تعبير لغوي نادرة وكان خطيباً ألمعياً حريصاً على تراث الحضارة الغربية.

(6) جيورج ياكوب: مستشرق مختص باللغة التركية وعلوم الإسلام. ولد عام 1862م وتوفي عام 1937م. أصبح منذ عام 1912م أستاذاً للغات الشرقية في جامعة كيل =

قصائد مترجمة لحافظ وعسكري). وفوق ذلك فقد عالج شيدر تيارين اعتبرهما مفتتين على حدِّ اقتناعه: إذ كتب مقالين حول رودلف شتاينر Rudolf Setiner[1] ومقالين آخرين حول رسول الانحطاط أوزڤالد شپنجلر Oswald Spengler[2] ولم يفته أن يكتب كلمة تقدير عن «مثله الأعلى» ماكس ڤيبر؛ ففي عام 1919م بالذات كان قد صدر للأخير مؤلفان أثارا اهتمامه الشخصي أيضاً. وكتب شيدر حول هذين المؤلفين عام 1949م، بعد الكارثة الوطنية الثانية التي كان عليها أن يشهدها: «إنَّ من كان يذهب آنذاك إلى الجامعة ليتعلم شيئاً حقاً وليشهد في التعلم الحق حرية الفكر، فإنَّه لن ينسى قطُّ كيف مسه في أولى سنوات ما بعد الحرب، وفي وسط الضجة التي بدأت حول نبوءة الانحطاط التي أرسلها شبنجلر، صوت قوي هادئ مرتين، صوت مسه في الأعماق. وكان هذا الصوت يؤكد له صحة الدرب المطروق، وينير الطريق أمام تساؤلاته الغامضة ويكسبها نظاماً وجلاءً، ويعطيه شجاعة

= واهتم خاصة بدراسة التصوف وأصحاب الطرق كالبكتاشية. وله مؤلف طريف وهام حول مسرح العرائس وخيال الظل في الشرق والغرب. (انظر فكر وفن، ص11).

(1) رودلف شتاينر: مؤسس علم الأنثروبوسوفي القائم على دراسة الفكر والروح. ويرمي هذا العلم إلى توحيد علم الروح الهندي والأفلاطونية والمسيحية والغنوصية والتصوف والمثالية الفلسفية والسحر في نظام موحد شامل. ولد شتاينر عام 1861م في كرواتيا وتوفي عام 1925م بالقرب من بازِل. اهتم كذلك بدراسة أعمال غوته ونيتشه.

(2) أوزڤالد شپنجلر: فيلسوف تاريخ (1880 ـ 1936م) اشتهر بكتابه الرئيسي «انحطاط الغرب» الذي اعتمد فيه على آراء غوته ونيتشه فوضع فلسفة للتاريخ ونظرية تقييم للتطور التاريخي. ويتخلى شپنجلر في نظرته إلى التاريخ عن الوضعية ويحاول إدراك التاريخ العالمي من خلال الفن والأدب، فيرى في ذلك حضارات ثمان، يعتبر كلاً منها كائناً متكاملاً ذا روح خاصة به في طريق التطور ثم الزوال.

وثقة لخوض الحياة الفكرية. لقد انطلق ذلك الصوت من كراسين، طبعاً على ورق رديء كما كان يقتضيه الظرف، وضمناً في غلاف بائس أصفر. وكان المرء يقرأ الكراسين، ثم يعيد قراءتهما مرة بعد أخرى، ويناولهما للأصدقاء وقد تجعدت صحائفهما وامتلأت بالخطوط تحت السطور؛ أو كان يجمع القروش - وكان المرء عام 1919م لا يزال يحسب بالقروش - ليشتريهما بها ويقدمهما هدية للأصدقاء. وكان عنوان الكراس الأول «العلم كمهنة» والثاني «السياسة كمهنة». وكان يجمع بين الاثنين خليط من الموضوعية والحماس يسلبان اللب ويفحمان من الجملة الأولى»[1]. وكان هذان الكتيبان الدافع الظاهري لقرار شيدر في استبدال العلم بالسياسة وفي الإسراع إلى ميونيخ للمثول بين يدي المعلم الكبير. إلَّا أنَّ هذه الخطة فشلت بسبب وفاة ڤيبر المفاجئة. فقد ظل شيدر في برلين وراح يشترك بالإضافة إلى عمله التحريري في الدورات العلمية التي كان يعقدها اللاهوتي والفيلسوف البروتستنتي الكبير إيرنست ترولتش Ernst Troeltsch[2] الذي أصبح يرعى تراثه الفكري بكثير من التقدير فيما بعد أيضاً.

وفي تلك الفترة كان قد التقى كذلك بعالمين وشخصيتين كان لهما أثر خارق في تكوينه الفكري: وكان الأول مؤسس حقل الدراسات الإسلامية في ألمانيا، وزير الثقافة ك. هـ بيكر C. H. Becker[3]،

---

(1) *Sonntagsblatt der basler Nachrichten*, 83.Jhg., Nr. 27, 10. 7. 1940.

(2) إيرنست ترولتش: لاهوتي وعالم اجتماع وفيلسوف تاريخ (1865 - 1923م). أصبح عام 1892م أستاذاً في بون ثم انتقل عام 1894م إلى هايدلبرغ وعام 1915م إلى برلين. احتل منصب أمين الدولة في وزارة الثقافة البروسية عام 1922م.

(3) كارل هاينرش بيكر: مستشرق عاش بين 1876 و1933م. قام برحلات في أفريقيا وتركيا وعمل أستاذاً في هامبورغ وبون وبرلين منذ 1930م. أصبح عام 1921م =

والثاني المؤرخ والعالم بالدراسات الإيرانية ي. ماركفارت J. Markwart[1]. ومن الطبيعي أيضاً أن يكرس شيدر أول بحثين كبيرين ألفهما لهذين العالمين: «النظرية الإسلامية في الإنسان الكامل» - مهداة إلى ي. ماركفارت (1925م) و«دراسات في التوفيقية في العصر القديم - دراسات إيرانية» - مهداة إلى ك. هـ. بيكر (1926م). أما ما سحره في ك. هـ. بيكر فقد أعرب عنه شيدر عام 1946م كما يلي: «يعود تأثيره المباشر على زملائه في الاختصاص إلى دراساته التاريخية الدينية وما كان يتوصل إليه من نتائج في ذلك. وكان منطقه الأساسي هو الحقيقة القائلة بأنَّ للعصر الوسيط الغربي والشرقي مصدري تراث مشتركين وهما الهيليني والمسيحي، ففي الأول تلقى الجرمان هذا التراث مستغنين عن استقلالهم الفكري، وفي الثاني تلقاه العرب مع تعديله بالعقيدة الإسلامية التي جاؤوا واحتفظوا بها عند دخولهم عالم الحضارة القديمة»[2]. وكتب شيدر عن ماركفارت الذي جاء كذلك من العهد القديم إلى الدراسات الإيرانية، كتب عام 1930م: «وأثناء شرح الشاهنامه مثلاً التي لم يكن يتعرض كثيراً لمضمونها الشعري، كان يخوض أبحاثاً تستغرق عدة ساعات كان يعلق فيها، دون الحاجة إلى ما يدعم الذاكرة، على خطأ في المتن، أو ملاحظة ميثولوجية، أو نقطة طوبراغرفية، فتصبح أبحاثه

= وكذلك من 1925 إلى 1930م وزيراً للثقافة. له كتاب «دراسات إسلامية» في جزأين وكان يبدي اهتماماً خاصاً بقضايا المشرق والعرب في عصره.

(1) يوسف ماركفارت: مستشرق عاش من 1864 إلى 1930م. كان أستاذاً في برلين وكان اهتمامه موجهاً بشكل خاص إلى دراسة الجغرافية التاريخية لآسيا الوسطى وأرمينيا.

(2) *Sammlungen, Jhg.* 1, 8, Gōttingen, Mai 1946, 455.

هذه مصدر علم وافر لا يقدّر بثمن»[1]. ويمكن اعتبار شيدر وريثاً للاثنين. وهكذا فقد أشرف على نشر مؤلف بيكر «دراسات إسلامية» (1924م)؛ كما أنَّ بيكر أهدى شيدر الذي كان قد بلغ الخامسة والثلاثين إحدى كتاباته الأخيرة التي كانت تعالج أيضاً «تراث الأولين في الشرق والغرب» (1931م). وفي السنة نفسها خلف شيدر ماركفارت في احتلال مقعد تدريس اللغات الإيرانية في برلين.

وفي محاضراته ودراساته الواسعة العديدة كان شيدر يتعرض دوماً إلى التراث اليوناني في الشرق. وفي دراسة خاصة كرسها لأستاذه السابق في كيل ف. بيجر بين بصورة تبعث على الاهتمام الاختلاف في استمرار تأثير التراث اليوناني في الغرب (الرومان) وفي الشرق (1928م)[2]. فهنا (أي في الغرب) تشهد القدرة على المرور ببعث فكري جديد ناجم عن الاحتكاك (أي الرغبة التي لا حدّ لها في التعلم) بالفكر اليوناني، بينما هناك (أي في الشرق) لا نلمس بعثاً للقديم ناجماً عن التفاعل معه، وإنَّما حفظاً وتخليداً له. «بينما ندرك لدى الرومان إرادة منفتحة للتعلم، وانفتاحاً سخياً، لا بل خضوعاً صادق العاطفة للفكر اليوناني، فإنَّنا نجد لدى الشرقيين أنَّه رغم تشبعهم الذي لا يقل عمقاً بالتراث الفكري اليوناني الموروث، إلَّا أنَّهم لا يملكون تلك النزعة الفكرية الخاصة بالرومان إلَّا في حالات فردية استثنائية. ويعتبر الرومان مثلاً أعلى لبقية الأُمم الغربية حيث إنَّهم الأمة الأولى التي حققت فكرة الإنسانية»[3]. «أما ما تعلمه الشرقيون من الإغريق

(1) *Ungar. Jahrb.*, Bd. 10, 1930, 110.

(2) Der Orient und das griechische Erbe, in «*Antike*», Bd. 4, 226 – 65.

(3) *Neue Schweizer Rundschau*, Nov. 1928, 807.

فقد استخدموه لأغـراض عملية، وليس لتجديد ثروتهم الثقافية ولإحداث تغيير في كيانهم الثقافي والعلمي»[1]. إذن فلا وجود لفكرة الإنسانية القائمة على بعث التراث القديم في الشرق! وكتتمة لا هوادة فيها لهذا التسلسل الفكري ظهرت دراسة شيدر الرائعة «الفرد في الإسـلام (1929م)»[2]. وجاء فيها: «إنَّ أعلى قيمة يستطيع الوعي الإنساني تكوينها، وهي الحرية، لم تكن تعني ولن تعني بالنسبة للشرقي إلَّا حرية النفس المنطوية على ذاتها السامية في حدِّ ذاتها وحيدة فوق خوف الحياة الأرضية وآلامها»[3].

وكانت لدى شيدر أيضاً أمور كثيرة مشتركة بينه وبين ماركفارت فهناك أولاً المنطق نفسه: إذ انتقل كلاهما من حقلي العهد القديم واليونانية القديمة إلى حقل الدراسات الإيرانية، كما فعل أيضاً تيودور نولدكه Th.Nōldeke[4] وب. دي لاغارد P.de Lagarde[5] اللذان كان

---

(1) Antike, Bd. 4, 233.

(2) *Biologie der Person,* Bd. 4, 1929, 913 – 55.

راجع أيضاً:

Die Leistung des Islam, in Z. f. Missionskunde u. Rel. wiss., Bd. 46, 12, 1931, 353-81.

(3) *Die Biol.* D. Person, Bd. 4, 923.

(4) تيودور نولدكه: مستشرق ألماني كبير ولد في هاربورغ عام 1836م وتوفي في كارلزروهيه عام 1930م. راجع المقالة التي نشرت عن حياته في مجلة فكر وفن، العدد 9، 1967م (السنة الخامسة)، ص33 ـ 41.

(5) پاول أنتون دي لاغارد: مستشرق وفيلسوف حضاري (1827 ـ 1891م). عُيِّن منذ عام 1869م أستاذاً للغات الشرقية في غوتنغن وما زال أثره حياً حتى اليوم بفضل شروحه وتحاليله لنصوص العهد القديم. اشتهر أيضاً بمقالاته السياسية التي تتناول النقد الحضاري والمشبعة بالروح القومية الرومانتيكية.

لهما أثر كبير في تحويل شيدر إلى عالم بالدراسات الإيرانية ـ وهو الطريق الوحيد الذي يمكن طرقه ليمكن الباحث من التغلب على مشاكل حقل الدراسات الإيرانية. كما أنَّ حب ماركفارت لمعالجة الوجوه اللغوية والتاريخية والدينية والأثنوغرافية لمسألة ما، بحيث يضع قدماً في إيران والأخرى في آسيا الوسطى أو الصين، صفة تمتاز بها دراسات شيدر الاختصاصية. وأود هنا أن أشير فقط إلى عمله «إيرانيكا Iranica». وكماركفارت فإنَّ شيدر أيضاً لم يكن يميل إلى نشر النصوص الطويلة المستقلة[1]. وكان اهتمامهما الحقيقي عمل دراسات نقدية للنصوص المنشورة أو نشر مواضيع معينة من النصوص تتعلق بالمسائل التي كانا يعالجانها.

لقد كان طريق شيدر من الحسن البصري (أطروحة الدكتوراه، 1919م) إلى حافظ (بحث إجازة التدريس الجامعي، 1922م) على خط ميله الخاص إلى الظواهر الفكرية على الحد الفاصل بين الدين وعلم الجمال (الشعر). وكان دانتي هو البداية كما سبق وذكرنا. أما المراحل الأخرى فهي: ر. بورشارت R.Borchardt[2] (وهو مترجم دانتي أيضاً)، وهوغو فون هوفمانزتال H.V.Hofmannsthal[3] ور. أ.

---

(1) باستثناء قيام شيدر بنشر كتابي عزرا ونحميا في:
R. Kittek, *Biblia Hebraica*, 2. Aufl.1937 und 3.Aufl.1945, 1284- 1324.

(2) انظر الهامش 1 ص272.

(3) هوغو فون هوفمانزتال: شاعر نمساوي عاش بين 1874 و1929م. قام برحلات إلى إيطاليا وفرنسا واليونان. درس الحقوق واللغات الرومانية وعاش في ڤيينا أو قريباً منها. كانت أشعاره ومسرحياته الأولى تتسم بقوة الشعور والإيقاع الموسيقي وصوفية الموت والعدم. أصيب بخيبة أمل شديدة في أعوام الحرب العالمية الأولى وما بعدها فأخذ اهتمامه يدور حول قضايا الفكر والسلطة، الشعراء =

شرودر R.A.Schrōder[1] وحافظ وغوته وأخيراً (وابتداءً من 1946م) ت. س. إيليوت T.S.Eliot[2] وظل بحث إجازة التدريس الجامعي «دراسات حول حافظ» محفوظاً غير منشور (ويذكر شيدر فيه ج. ياكوب G.Jacob[3] وهيلموت ريتر H.Retter[4]، كأساتذيه

= والزمن، والحفاظ على الفكر الغربي وخاصة الألماني. يُعتبر هوفمانزتال كشاعر وجداني ومؤلف مسرحي ممثلاً رئيسياً للانطباعية والرمزية النمسوية. وقد كان لتعاونه الوثيق مع الموسيقار ريشارد شتراوس أهمية كبيرة للمسرح الموسيقي الحديث. تنعكس من أعماله بوجه عام جهوده الكبيرة للحفاظ على تراث الفكر الأوروبي.

(1) رودلف ألكساندر شرودر: شاعر ورسام ولد عام 1878م في مدينة بريمن. كان صديقاً لهوفمانزتال وبورشارت. تأثر بفكرة «الثورة المحافظة» التي اقتبسها من هوفمانزتال وأصبح حريصاً على الحفاظ على تراث الفكر الغربي القائم على النظم المسيحية والكلاسيكية الأوروبية.

(2) ت. س. إيليوت: شاعر وناقد إنجليزي ولد عام 1888م في سانت لويس بالولايات المتحدة. درس في هارڤارد وباريس وأكسفورد وألمانيا. أصبح عام 1927م مواطناً بريطانياً وفاز عام 1948 بجائزة نوبل للأدب. يُعتبر أهم شعراء إنجلترا المعاصرين وأقواهم أثراً. تأثر بالرمزية الفرنسية وشعر دانتي و«الشعراء الميتافيزيقيين» وألّف أشعاراً معقدة البناء غنية بالرموز والتشابيه والإيماءات تظهر الأزمة الفكرية التي يجتازها العالم العصري (The Waste Land, 1922) ثم أعقب ذلك فيما بعد بشعر يكشف عن احتمالات الخلاص والتغلب على الزمن باللازمني (Ash - Wednesday, 1930; Four Quartets, 1943) ويسعى إيليوت إلى تجديد الدراما الشعرية الإنجليزية ويمارس كشاعر، ومن صفحات مجلة «*Criterion*» التي يشرف عليها، تأثيراً كبيراً على الأدب الأوروبي. غير أنَّه محافظ على نقده الاجتماعي.

(3) انظر الهامش 6 ص265.

(4) هيلموت ريتر: مستشرق معروف عاش بين 1892 و1971م. عمل أستاذاً في هامبورغ بين 1919 و1926م وفي اسطنبول عام 1935م. كان ممثلاً لجمعية =

الأدبيين)[1]. وممّا يضاعف الشعور بالأسف لعدم نشر هذه الدراسة أنَّ شيدر يبدو فيها عارفاً بجميع الشعر الفارسي الكلاسيكي وقادراً على التمييز بين العناصر الأسلوبية والفردية لدى الشاعر الفارسي. إنَّ البؤس الذي يجب أن ينجم عن معالجة منعزلة لشاعر فارسي يتضح في النقد الذي نشره شيدر حول دراسة هـ. ماسيه H.Massé[2] عن الشاعر سعدي في مجلة «الإسلام» Der Islam، مجلد 14، 1924م، 185 ـ 190.

وبالحصول على إجازة التدريس الجامعي عام 1922م بدأ شيدر الذي بلغ السادسة والعشرين الآن مدرجه المهني اللامع في الجامعة كباحث وأستاذ. ويمكن تقسيم نشاطه العلمي إلى ثلاث مراحل: مرحلة برسلاو ـ كونغزبيرغ (1922 ـ 1926 ـ 1930م)، مرحلة برلين (1931 ـ 1944م) ومرحلة غوتنغن (1946 ـ 1957م). وكانت الأولى

= المستشرقين الألمانية في اسطنبول من 1927م حتى 1949م. عضو المجمع اللغوي في دمشق وخبير كبير في الشعر الصوفي العربي والفارسي. انظر كلمة رثائه في مجلة فكر وفن 18.

(1) بناءً على بحث الكفاءة التدريسية الجامعية ألّف فصل: Lebensansicht und lyrische Form bei Hafiz في كتاب شيدر: Goethes Erlebnis des Ostens الصادر في لايبزغ عام 1938م (ص105 ـ 122 و174 ـ 178). انظر أيضاً:

«Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht» in: *Festschrift E. Spranger*, Berlin 1942, 93- 102.

وكذلك:

«Lãβt sich die, seelische Entwicklung des Dichters Hafis, ermitteln? In *OLZ* 1942, 201-10.

(2) هنري ماسيه: مستشرق فرنسي ولد عام 1886م وعمل أستاذاً في كلية الآداب في الجزائر ثم مديراً للمعهد الوطني للغات الشرقية حتى عام 1958م. نشر كتباً عدّة تتعلق بالأدب الفارسي، توفي عام 1971.

أهم المراحل وأكثرها إنتاجاً. كان في بريسلاو قد اكتسب معرفة مدهشة في ميادين اللغات السامية والدراسات الإيرانية وعلم اللغات المقارن والدراسات التركية وتاريخ الأديان، وعلم الأديان والفلسفة بالدراسة الذاتية، معززاً معرفته بالاتصال بذوي الاختصاص كل في حقله (وقد تحولت هذه الاتصالات بعد ذلك إلى صداقات). وبالإضافة إلى المذكورين فقد كان يستشير الباحثين التالين: ج. بيرغشتريسر G.Bergstrãsser[1] (اللغات السامية)، ر. كيتل R. Kittel[2] (الدراسات اليهودية)، أ. هيلليبرانت A.Hillebrandt[3] (حقل أبحاث الڤيدا)، ف. تومسون V.Thomsen[4] (علم اللغات المقارن، والدراسات التركية)، هـ. ڤينكلر H.Winkler[5] (علم اللغات المقارن)، ف. بانغ W.Bang[6] (الدراسات التركية والمانوية)،

---

(1) ج. بيرجشتريسر: عالم باللغات السامية عاش بين 1886 و1933م. عمل أستاذاً في اسطنبول عام 1915م ثم في كونغزبيرغ وبريسلاو وهايدلبرج. يعتبر خبيراً بالشرع الإسلامي أيضاً.

(2) رودلف كيتل: لاهوتي بروتستانتي عاش بين 1853 و1929م.

(3) ألفريد هيلليبرانت: عالم بالسنسكريتية عاش بين 1853 و1928م. اهتم بوجه خاص بأدب الڤيدا.

(4) ف. تومسن: باحث لغوي دانمركي عاش بين 1842 و1927م وعمل أستاذاً في كوبنهاغن من 1887 إلى 1913م.

(5) هـ. ڤينكلر: مستشرق ألماني عاش من 1863 حتى 1913م.

(6) يوهان ڤيلهلم بانغ - كاوب: عالم باللغات والآداب التركية والإنجليزية عاش بين 1869 و1934م. درس في فرنسا وهولندا وإنجلترا عمل عام 1914م أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها في لوڤن وفي عام 1917م أستاذاً لعلم اللغة التركية في فرانكفورت ثم انتقل بعد ذلك إلى برلين. كرّس جلّ اهتمامه لدراسة اللغات الفارسية والموغولية وتاريخ لغات الترك وساهم في تطوير الدراسات المتعلقة بالمانوية.

ي. ستنتزل J.Stenzel[1] (الفلسفة القديمة)، ر. رايتزنشتاين R.Re-[2] itzenstein (التوفيقية الدينية القديمة)، وهـ. س. نيبرغ H.S.Ny-[3] berg (الغنوصية الإسلامية، الدراسات الإيرانية). وتدلُّ مقالاته النقدية المفصلة في مجلة «الإسـلام» Der Islam (المجلدات: 13 ـ 15) وكذلك في «الحوليات السنوية المجرية»«Ungarische Jahrbücher» (المجلد الخامس) على أنَّه كان قادراً على الكتابة كباحث اختصاصي فحسب، وإنَّما فوق ذلك على تطوير البحث في المسائل التي تعرضت لها الكتب التي كان يقرّظها. وفي تلك الفترة أيضاً نشأت دراساته الطليعية الخاصة حول المانوية: «مساهمات إيرانية» و«عزرا الكاتب».

كان حسن البصري وحافظ منطلق شيدر لدراسة التصوف الإسلامي[4] والغنوصية الإسلامية (مبتدئاً بحركة الباطنية)[5] وإذ تعرف على الحقل ودخله من الدراسات الرائعة التي ألَّفها ل. ماسينيون

---

(1) ي. شتنتزل: لم نتمكن من العثور على ترجمته.

(2) ر. رايتسنشتاين: عالم باللغات القديمة ومؤرخ أديان عاش من 1861 إلى 1931م. عمل أستاذاً في روستوك وجيسن وستراسبورغ وفرايبورغ وغوتنغن.

(3) هـ. س. نيبرغ: مستشرق سويدي ولد عام 1889م وعمل أستاذاً في أوبسالا. له أهمية خاصة كعالم باللغات السامية والإيرانية القديمة.

(4) راجع:

Zur Deutung der islam. Mystik, in OLZ 1927, 834-48.

كذلك:

Die Kleineren Schriften des Ibn al'Arabl, in OLZ 1925, 794-99.

وكذلك:

Zur Stifterlegende der Bektaschis, in OLZ 1928, 1038-58.

(5) انظر:

Neue Quellen zum Verstãndnis der bãtinitischen Bewegung, ZDMG, 22Bd. 78, 1924, LXXVI-VII.

L.Massignon[1] وتـور أنـدري T.Andrae[2] ور. أ. نيكولسون R.A.Nicholson[3] وهـ. س. نيبرغ، وضع نصب عينيه مهمة متابعة تطور «فكرة شرقية قديمة مقتبسة من الحضارة الهيلينية حتى تشكيلها التأملي الكلاسيكي في الغنوصية الإسلامية»: أما هذه الفكرة فهي فكرة الإنسان الكامل (النظرية الإسلامية للإنسان الكامل، أصلها وتشكيلها الشعري:

«Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung» في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG, Bd. 79, 1925, 192- 268). ومن هنا وجد طريقه إلى المانوية. ومنذ اكتشف العبقري ف. ڤ. ك. مولر F.W.K.Müller[4] بين مخطوطات أحضرها معه عام 1904 ـ 1905م من تورفان في شمالي سينكيانغ مؤلفات مانوية أصلية بثلاث لهجات إيرانية وبالتركية حصلت الأبحاث المانوية على دوافع جديدة. ويجدر بالدرجة الأولى هنا أن نذكر أعمال اللغوي الكلاسيكي في كوتنغن ر. رايتزنشتاين الذي اشترك مع مؤسس معهد الدراسات الإيرانية في

---

(1) انظر الهامش 1 ص263.

(2) تور أندري: لاهوتي ومؤرخ أديان سويدي عاش من 1885 إلى 1947م. عمل أستاذاً في ستوكهولم وأوبسالا وأصبح أسقفاً في لينكوبينج عام 1936م. يعتبر عالماً طليعياً في العلوم الإسلامية وله عدة مؤلفات عن الرسول وأصل الإسلام والمسيحية.

(3) ر. أ. نيكولسون: مستشرق إنجليزي عاش من 1868 إلى 1945م وعمل منذ عام 1926م أستاذاً في كامبردج. من أهم أعماله: التاريخ الأدبي للعرب، ودراسات في التصوف الإسلامي.

(4) ف. ڤ. ك. مولر: مستشرق ألماني عاش من 1863 إلى 1930م واهتم بدراسة لغات الشرق الأقصى. قدم مساهمة كبيرة في فكّ رموز مخطوطات تورفان.

كوتنغن ف. ك. أندرياز F.C.Andreas[1] في دراسة المكتشفات الجديدة وتقييمها وشرحها. وقد أثرت نظريته في سر الخلاص الإيراني[2]، الذي يرى أنَّها الأساس الذي تقوم عليه الزرادشتية والمانوية وطقوس العبادات الهيلينية، قلنا: إنَّها أثرت كثيراً على شيدر. وقام بينهما سيل من الرسائل أدَّى بعد حين سريع إلى تعاون وثيق. وبالاشتراك مع رايتزنشتاين أصدر شيدر الآن عملاً ذا أهمية هائلة عولجت فيه لأول مرة نظرية الإنسان الأول (وقد عالج شيدر النظريات الإيرانية)[3] وكان ذلك عام 1926م. غير أنَّ طريقيهما انفصلا بعد حين. فبعد أن انشغل شيدر بدراسة للمصادر المانوية لم يعد قادراً على موافقة رايتزنشتاين على موضوعه الكلي الخاص «بسر الخلاص». وقرر أن يجمع نتائجه الخاصة وينشرها. وبذلك نشأت دراسته المهداة إلى ي. شتينتزل J.Stenzet «الشكل الأصلي والتطورات التالية للنظام المانوي»[4] «Urform und Fortbildungen»

---

(1) فريدرش كارل أندرياز: مستشرق مختص بالدراسات الإيرانية. ولد عام 1846م وتوفي في 1930م. ألَّف عدَّة أبحاث عن النقوش الفارسية الوسطى وعن اللهجات الإيرانية الحديثة.

(2) وخاصة: *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921؛ راجع أيضاً نقد شيدر في: DLZ 1922, 318-21.

(3) انظر:
Studien zum antiken Synkretismus, Teil II, Leipzig 1926 (Studien der Bibliothek Warburg 7), 203-355.

(4) انظر: *Vorträge der Bibloithek Warburg* 4, 65-157.
وكذلك:
Ein Lied von Mani, OLZ 1926, 104-07; und Muslime, ZDMG Bd. 82, 1928, LXXVI- LXXXI; Manichäismus, RGG, Bd. 3, 1929, 1950-73.
كذلك تقريظ: =

«des manichãischen Systems» وذلك عام 1927م، وقد جعلته الموقظ الحقيقي لفكر ماني. وقد حكم رفيق شيدر القديم في البحث نيبرغ (نيبرج) عام 1935م على هذا الكتاب بالكلمات التالية: «إنَّ شرف الأولوية في إحلال النظام في هذه الفوضى (أي في النظريات السائدة حتى ذلك الحين حول طبيعة المانوية الحقيقية ـ المؤلف) يعود إلى المستشرق الألماني الشاب هـ. هـ. شيدر. فبه فازت أبحاث المانوية بقوة من الدرجة الأولى تمتاز بشروط غير عادية للقيام بأعبائها الهائلة. وقد بدأ مدرجه العلمي بصفته مؤرخاً دينياً كتلميذ لرايتزنشتاين... ثم ما لبث أن انفصل عنه فيما بعد ليشق طريقه الخاص بنفسه. وفي عام 1927م أصدر في لايبزغ بحثاً عرض فيه رأيه في مسألة المانوية (الشكل الأصلي.. إلخ) وهو ليس بحثاً واسعاً ـ 92 صفحة ـ ولكنَّه بدون شك أهم بحث برنامجي أُلِّف حتى الآن حول مسألة المانوية. فبالانطلاق من ألكساندر ألليكوپوليسي[1] Alexander von Lykopolis الذي يعرض الأفكار الأساسية لنظام العلاقة دون أي غلاف أسطوري، يسعى إلى تحديد العلاقة بين المحتوى النظري للمانوية والحواشي الأسطورية المحيرة التي تظهر في كُلِّ مكان ولا تخلو منها كذلك نصوص مخطوطات تورفان سواء في عرض النظرية

= Ein Mani-Fund aus Ãgypten: Schmidt-Polotsky Gnomon, Bd. 9, 1933, 337-62.

ومن ذلك أيضاً دراستا شيدر حول الصابئة:

Die Stellung der mand. Uberlicferung im orientalischen Synkretismus, Klio, Bd. 21, 1927, 441.

وكذلك: Zur Mandãerfrage, OLZ 1928, 163-71.

(1) لم نعثر على ترجمة له.

أم في التراتيل. ثم يستنتج أنَّ ماني أقام دينه على نظام فلسفي عقلاني واضح، يهدف إلى إعطاء تفسير للعالم والحياة وإلى منح البشر المعرفة، التي كانوا بحاجة إليها للخلاص. وأمكن التعبير عن هذا النظام بكلمات عقلانية واضحة، فقد كان بلاغة عقلية، بالمعنى الفلسفي الإغريقي. ولإيصال هذه التعاليم إلى البشر، استخدم ماني اصطلاحات أسطورية ميثولوجية. وبالرجوع إلى تصورات البشر المألوفة استخدم الصور الميثولوجية المتداولة في الأوساط التي كان يخاطبها كعناصر أسلوبية تعبيرية. وهكذا فإلى جانب كلامه العقلاني الفلسفي قدم الأسلوب الميثولوجي كما فعل أفلاطون قبله. وكانت هذه الفكرية عبقرية بحيث جعلت الميثولوجيا المانوية مفهومة من حيث المبدأ مرة واحدة»[1].

ويربط بين المؤلفين «عزرا»[2] و«مساهمات إيرانية»[3] (1930م) الموضوع الرئيسي نفسه: إيران والكتاب المقدَّس، وكذلك شخصية الإنسان الرئيسي الذي يدور حوله البحث. ففي تحليل فلهوي لكلمة Sōpēr «الكاتب» يتم البرهان على أنَّ عزرا، المجدد الفكري للجالية اليهودية بعد النفي البابلي، استخدم هذا اللقب كدلالة رسمية على وظيفته ومنصبه الإداري في المملكة الأخيمينية. إلَّا أنَّ الجالية اليهودية اتخذت هذا اللقب بمعنى «الكاتب العالم». وبذلك يصبح هنا لقب «الكاتب» رمزاً لمكانة عزرا الفريدة الخاصة بين الحكومة الإيرانية والمجتمع اليهودي. إنَّ ما فتن شيدر في دراساته للكتاب

(1) Z. f. d. Neatest.Wiss., Bd. 34, 1935, 85.

(2) Esra der Schreiber, Tübingen 1930, VIII, 77.

(3) *Iranische Beitrãge I, Halle*, 1930, Schriften d. Kōnigsb. Gel.Ges., 6. Jhg., H. 5, XI, 199-296.

المقدَّس هو إنجاز اليهود الفريد من نوعه في حقل الدين، ذلك الإنجاز الذي يعتبره مضاهياً لإنجاز الإغريق في الميدان الفكري (ولإنجاز الألمان في حقل الموسيقى). إنَّ العملين «عـزرا» و«مساهمات إيرانية») لا يعتبران رمزاً لطريقة بحث شيدر فحسب، وإنَّما كذلك لطبيعته الفكرية: فهنا يؤدِّي الجو اللاهوتي الذي نشأ فيه شيدر في منزل والديه إلى إيقاظ الاهتمام بعلم الدين الذي يمثل بدوره وفي الوقت نفسه ربطاً بين الدراسات السامية والدراسات الإيرانية ويطرح بذلك وجهات نظر جديدة في التاريخ العالمي! لقد ظلت «مشكلة إيران والكتاب المقدَّس» حتى وفاة شيدر القضية الرئيسية التي تشغل باله. وقد صمم سلسلة من الدراسات الخاصة الأخرى حول هذه المسألة. إلَّا أنَّه لم يتمكن لسوء الحظ من نقل الأفكار الجاهزة في فكره إلى الورق.

ومع ذلك فإنَّ المؤلفين غزيران جداً من الناحية اللغوية البحتة أيضاً. فقد أدرك شيدر لأول مرة كنه «الآرامية الأمبراطورية» (كان ماركفارت هو الذي وضع هذه التسمية). والمقصود هنا هو لغة إدارية موحدة كانت تستخدم في جميع دواوين الدولة الأخمينية وتخلو من أي اختلاف في اللهجة ولم تكن لغة للمخاطبة وإنَّما للتدوين وتتألف من رموز صورية يستطيع كل قوم قراءتها بلغته الخاصة. وفي جدال طويل مع ف. ك. أندرياز أظهر شيدر أنَّ الكلمات والأسماء الإيرانية في «الآرامية الأمبراطورية» لم تكن متقدمة كثيراً في طريق تطورها إلى اللغة الفارسية الوسطى (المساهمات الإيرانية، 255 ـ 273). ويربط بحثه حول تاريخ تطور الاصطلاح العربي «زنديق» مؤلفه «المساهمات الإيرانية» (274 ـ 291) بمؤلفاته المانوية. والأكثر أهمية بالنسبة

لتاريخ الأديان هو رأي شيدر النقدي حول مسألة التاريخ الأصلي للتعميد المسيحي. فقد استطاع أن يثبت بطلان موضوعة رايتزنشتاين القائمة، وهي اشتقاق تعميد يوحنا وتعميد المسيحية الأصلية في تنوعه من التعميد الماندوي: إذ إنَّ التعميد المسيحي جاء من التعميد اليهودي لمعتنقي الدِّين الجدد[1].

لقد أفرد شيدر «لقوة الشاعر التنظيمية» مكانة خاصة. فهو يرى أنَّ الشاعر يستطيع ويجب أن «يعطينا ما لا يستطيع أن يعطينا إيَّاه العلم التجريبي في البحث والنقاش والإفصاح ولا الفلسفة في المعادلات التجريدية التي تستخدمها في لغتها المدرسية: ألا وهي الرموز التي لا ينضب معينها والتي تشبع روحنا وتهدئ من قلق خاطرنا، الرموز التي تشير إلى علاقات كل شيء بكل شيء. إنَّ وحدة الحياة، والعلاقات الأزلية والبسيطة بين الله والعالم، وبين العالم والـ «أنا»، بين الاجتماع والانفراد، إنَّ هذه الأمور هي التي تشغل بال الشاعر والتي - بتشكيلها والتعبير عنها - يربطنا بالمطلق»[2]. وهكذا فقد افتتن شيدر لأمد طويل بالحوار الدائر لدى ر. أ. شرودر بين الإنساني والمسيحي، بين الإنسان المتعشق للجمال والمتدين. وقد أهدى له - بالإضافة إلى بضع دراسات - عام 1938م كتابه «تجربة غوته للشرق» وعام 1948م الكتاب الذي ألَّفه مع زوجته «طريق إلى ت. س. إيليوت»؛ وكما سبق وقلنا فإنَّ ر. أ. شرودر مترجم أعمال إيليوت أيضاً.

---

(1) Gnomon, Bd. 5, 1929, 353-70.

انظر جواب رايتسنشتاين:

Archiv f. Rel. wiss., Bd. 27, 3-4, 1929, 241-77.

(2) Neue Schweizer Rundschau, 1929, H. 8, 573.

وفي فترة بريسلاو ـ كونغزبيرغ كان شيدر شديد التعلق بهو غوفون هوفمانزتال. وقد كرَّس له دراستين وكتاباً ضخماً كان قد أعلن عنه عام 1933م، غير أنَّه لم يسمح بنشره، وقد وصف فيه طريق هوفمانزتال من جو جمالي خالص إلى احتلال العالم الفكري الغربي، إلى الارتباط الشخصي بقيمه الأخلاقية والدينية. ويكتب شيدر في رثائه لهوفمانزتال عام 1929م: «لقد كان شاعراً يحيل القدرة اللانهائية على التجربة والألم في طبيعته وفي جيله منذ بداية الظهور إلى فكرة خالصة ويشكلها في كلمات خالصة، شاعراً انفتح أمامه ـ بفضل وعيه الطبيعي لثبات النظام الأخلاقي ـ الطريق إلى عالم من الأشكال يحتوي جميع المناحي الإنسانية على اختلاف ألوانها، وهو طريق اجتازه بطاقة تهذيب ذاتي للنفس تعتبر فريدة في عصرنا»[1]. وأصبح هوفمانزتال شاعر قدره أيضاً. لقد استيقظ الاهتمام بأعمال هوفمانزتال منذ عام 1927م عندما اشترك شيدر بدراسة هذه الأعمال مع الباحثة الشابة المختصة بالشاعر غريته ڤارايننتش[2] Dr.Grete Waranitsch (المولودة عام 1903م) التي أصبحت منذ ذلك الحين حرمه الوفية المضحية ورفيقة عمره وشريكته في البحث في حقل الأدب.

لقد بدأت الفترة البرلينية بداية تعد بالآمال والوعود الزاخرة. فقد استطاع شيدر الآن أن يوجد مع كثير من أصدقائه (ك. هـ. بيكر وف. بانغ وغيرهما) في مكان واحد. كما أنَّ زملاء القسم في تلك الجامعة

---

(1) Neue Schweizer Rundschau, 1929, H. 8, 573. كذلك:
In memoriam Hugo von Hofmannsthal, Antike, Bd. 5, 1929, 221-41.

(2) قدمت أرملة شيدر لمؤلف هذه المقالة مساعدات كثيرة كفتح خزائن أرشيف زوجها ومراسلة أصدقائه القدامى للحصول على تفاصيل عن مراحل حياته.

البارزة استقبلوه بحفاوة وود كبيرين. وأصبح «جاره» المباشر بعد حين أستاذه الفاحص السابق في بريسلاو وسلفه في كونغزبيرغ ريشارد هارتمان Richard Hartmann[1] وسرعان ما أصبح شيدر عضو الندوة الشهيرة «Kränzchen»[2]. ويدلُّ فهرس أسماء ومواضيع أعضاء هذه الندوة (ويظهر اسم شيدر كثيراً فيه) الذي طبع عام 1939م على مدى نشاط وأهمية هذه المؤسسة الخاصة التي أنشأها الأساتذة البرلينيون بالنسبة للتطور العلمي. وأصبح شيدر ناشر عدد كبير من المتسلسلات النشرية التي يجب أن نخص بالذكر منها «الأبحاث الإيرانية Iranische Forschungen» و«أمبراطورية المغول العالمية Das Mongolische Weltreich». ومن مؤلفاته الخاصة في تلك الفترة نذكر: تحقيقه ودراسته لنقوش آريارامنس الفارسية القديمة[3]، ودراسته الخاصة بسلف ماني: باردسانس الرهاوي، وأربع دراسات من حقل الأديان الشرقية (زرادشت ـ المانوية ـ محمد في OLZ 1932م، ص1177 ـ 1185[4]؛ و1932 DLZ، ص2113 ـ 2127) وأخيراً الدراسة «إيرانيكا» Iranica[5] ويذكر شكلها الخارجي بمؤلفه «دراسات إيرانية»: فهي تحتوي على مسألتين منفصلتين من حيث الزمان والمكان (وهما

---

(1) ريشارد هارتمان: مستشرق ولد عام 1881م وعمل أستاذاً في لايبزغ وكونغزبيرغ وهايدلبرغ وغوتنغن. اشتهر ببحوثه حول الإسلاميات وكتب مؤلفات حول التصوف والإسلام عموماً. انظر **فكر وفن**، ص6.

(2) Kränzchen (1929- 30).Berlin 1-100, 1930.

(3) Uber die Inschrift des Ariaramnes, SBAW 1931, 23, 635-45; SBAW 1935, 19, 494-96.

(4) Z. f. Kirchengesch,. 3. Folge, II, Bd. 51, 1-2, 1932, 21-74.

(5) Iranica (Abh. D. Ges. D. Wiss. Zu Gőttingen, 3. Folge, Nr. 19), Berlin 1934.

اللقب الأخميني «عين الملك»، ص3 ـ 19، والاسم الصيني «Rom» Fu- lin من عهد Tang، ص24 ـ 68)[1] وبحثان آخران أيضاً؛ وتتصل جميع هذه الموضوعات بالمانوية. وبفضل مقدرته الخاصة في إيجاد الصلات والروابط، أدرك شيدر كلمة frwm فروم (Frőm) في الباريسية والصوغدية وهي الكلمة التي سبق لـ ب. بيليوت P.Pel-[2] liot أن طالب بأنّها الشكل الإيراني الشمالي الشرقي لكلمة «Rom» Hrőm في الإيرانية الوسطى وهي الكلمة التي يقوم عليها اسم Fu-lin الصيني. والمهم أيضاً البحثان الآخران حيث يبحث في الأول (بالنفي) مسألة التعميد المانوي المزعوم (ص19 ـ 24)، وفي الثاني يتناول بالبحث مذهب الديناوارية التابع للمانوية الشرقية. واستطاع أن يبرهن بالحجَّة القاطعة أنَّ مؤسس هذا المذهب هو سداد أورمزد حوالي سنة 600ق.م.

لقد ختم شيدر محاضرة افتتاح مدرجه التدريسي في جامعة لايبزغ بعنوان: «فكرة تاريخ الأديان الشرقية» (1930/ 5/ 31م؛ لم تنشر؛ وكان شيدر قد جاء إلى لايبزغ خلفاً لـ أ. فيشر A.Fischer[3]) بالكلمات

---

(1) تُرجمت هذه الدراسة إلى الصينية.

(2) پ. پيليو: مستشرق فرنسي تخصص في لغات الشرق الأقصى وعاش من 1871 إلى 1945م وعمل منذ عام 1911م أستاذاً في الكوليج دو فرانس بباريس. أحضر معه مخطوطات قيِّمة من رحلاته في آسيا الوسطى بين 1906 و1908م.

(3) أ. فيشر: مستشرق ولد عام 1865م في هاله وتوفي عام 1949م في لايبزغ. درس في هاله وبرلين وماربورغ. عمل مدرساً للغة العربية منذ عام 1896م في معهد اللغات الشرقية في برلين. ثم انتقل أستاذاً إلى جامعة لايبزغ حيث خلف المستشرق المعروف فلايشر في كرسي علم اللغات الشرقية. وكان فيشر عارفاً ممتازاً باللغة العربية ابتداءً من الشعر الجاهلي حتى اللهجات الحديثة وقد قام بأبحاث قيِّمة لدراسة هذه اللهجات. انظر فكر وفن.

التالية: «إنَّ الحوار بين المسيحي والإنساني هو الموقف الذي تواجهه حياتنا الفكرية». ولم تكن هذه الجملة مجرد كلمات «أكاديمية» فحسب، وإنَّما كانت اعترافاً ذاتياً عمَّا يؤمن به بنفسه. وعندما نطق بهذه الكلمات كان الاتجاه المسيحي الذي بدأ في بريسلاو قد ولى. وكان الجانب الإنساني هو الفائز في الصراع. وكانت فكرة الثقافة الإنسانية قد طرحت على شيدر بواسطة غوته، الذي كان قد تمكن من اختيار سعة أُفق التنبؤي من قبل أثناء عمله على أطروحة إجازة التدريس الجامعي حول حافظ وشعره: ونعني بذلك حكم غوته على شعر حافظ. لقد رافق الكتاب المقدَّس غوته ـ كما رافق شيدر ـ طيلة حياته؛ وكان ـ كشيدر أيضاً ـ يعرفه بجميع تفاصيله. ورغم أنَّه كان يعتبره وحي منزل من الله، ولكنَّه لم يكن بالنسبة مصدر الوحي الوحيد، تماماً كما كان شيدر يرى ذلك أيضاً في تلك الفترة. وبذلك أصبح غوته بالنسبة لشيدر الضمانة الكبرى لديانة الفكر تلك، التي اعتقد أنَّها توحد في ذاتها بين العلم والإيمان.

ثم جاءت فترة 1933 ـ 1934م. وبقي شيدر في برلين وتولى مؤقتاً مهمة إدارة معهد الدراسات الشرقية (1933 ـ 1935م). إنَّه لا يستطيع الحياة دون أن يتوفر لديه حقل واسع من النشاط والفاعلية، حتى وإن اضطر في سبيل ذلك إلى دفع ثمن من التكيف للوسط الجديد وخداع النفس والتخلي عن امتلاك خط واضح. وأخذت الصراعات الداخلية تشوش عليه وقدرته على التركيز. ورغم أنَّه نشأت مساهمات هامة في حقل تاريخ اللغة والكتابة الإيرانية[1]،

(1) Beiträge zur iran. Sprachgeschichte, in Ung. Jahrb., Bd. 15, 1935, 560-88; Ein parthischer Titel im Soghdischen, BSOS Bd. 8, 1935, 737-49; =

وفي حقل النقوش الإيرانية[1]، ودراسات تاريخية - طوبرغرافية مليئة بـالآراء المحفزة[2]، وتقييم لتعاليم زرادشـــت[3]، ودراسـة حول الزرقانية[4]، ودراسات عن المانوية[5] وعن المسيحية[6]، وأبحاث عديدة، منها ما يعالج أيضاً مشاكل العالم الشرقي[7] منها ما يتناول

= Eine verkannte aramäische Präposition (bogan), OLZ 1938, 593-99; Ein indogerman. Liedtypus in den Gathas, ZDMG, Bd. 94, 1940, 399-408; Altpersisch aruvastam «Rüstigkeit», OLZ 1940, 280-93; Die Verőffentlichung der Kopenhagener iran. Handschriften, OLZ 1940, 145- 50; Mittel-und neupers.Bäš «scil», OLZ 1941, 193-201; Beiträge zur mittelpers Schriftp u. Sprachgeschichte, ZDMG Bd. 96, 1942, 1-22; Ein iran. Lehnwort in den Inschriften von Mänikiäla, ZDMZ Bd. 97, 1943, 330-32.

(1) Uber einige altpers. Inschriften, SBAW 1935, 489-506 Die Jonier in der Bauinschrift des Dareios von Susa, Jahrbuch d. Deutschen Archäol. Inst. 1932: ½, 269-74; Die Gründungsurkunden des Sassanidenreiches und der zoroastr. Staatskirche, ZDMG, Bd. 95, 1941, 14-18.

(2) Türkische Namen der Iranier, Die Welt d. Islams, Festschrift F. Giese, 1941, 1-34; Zwei altiran. Ortsnamen, ZDMG, Bd. 96, 1942, 127-38.

(3) War Daqlal Zoroastrier?, in Festschrift G. Jakob, 1932, 288-303; Gott und Mensch in der Verkündung Sarathustras, in Corolla (Festschrift L. Curtius), 1937, 187-200; Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung, Corona, Jhg. 9, 1940; 6, 575-602.

(4) Der iran. Zeitgott und sein Mythus, ZDMG, Bd. 95, 1941, 268-99.

(5) Der Manichäismus und spätantike Religion, in Z. f. Missionskunde, Jhg. 50, 3, 1934, 65-85; Der Manichäismus nach neuen Funden und Froschungen, in Orient. Stimmen sum Erlősungsgedanken, 1936, 80-109.

(6) Historische T'hcologie und Religionsgeschichte, Z. f. syst. Theologie, .Bd. 9, 3 (Destschrift E. Schaeder), 1931, 567-79

(7) Geschichte der islam. Staaten, SA sus Propyläen-Weltgeschichte, 1933, Bd. 3, 211-48; Bd. 5, 511-52; Bd. 9, 237-98; Der Vordere Orient, in Handbuch der Kulturgeschichte, hragb. V. H. Kindermann, 1937, 161- 250; Der Orient in der Zeitenwende, Corona, Jhg. 7, 3, 1936/37, 2770304; Im- =

أبحاث الاستشراق الألمانية[1] - إلاَّ أنَّـه لم يكتب لأي من هذه الموضوعات المطروقة أن ينمو ويترعرع. وهو في جميع الصعوبات التي يواجهها يجد العزاء لدى غوته. فقد جذبا بسحر الشرق -ثم الشعور بالغربة وعملية الاندماج فالابتعاد التاريخي ومحاولة إنقاذ الذات باتخاذ «السلوك الإنتاجي» في زمن عاصف- هنا اكتشف شيدر عند غوته عدة مشكلات كمشكلاته نفسها. ومن أكثر المسائل أهمية بالنسبة لشيدر في ذلك العهد مفهوم غوته حول تاريخ العالم[2] - وهي المسألة التي كان عليها أن تصبح العمل «المنتج» الذي سيشغل شيدر منذ الآن. وإذا كان في الماضي قد رأى التاريخ بالدرجة الأولى كتاريخ للأفكار والأديان، فقد أصبح التاريخ السياسي يحتل المرتبة الأولى الآن - وبعد أن شهد السلطة السياسية. وكمعلمين يهتدي بهم في هذا الاتجاه اختار إدوارد غيبون Edward Gibbon[3] وليوبولد رانكه Leopold Ranke[4]، وياكوب بوركهارت Jacob Burckhardt[5] ويوليوس ڤلّهاوزن J.Wellhausen[6]

= perium und Kalifat, Corona, Jhg. 7, 5, 1936/37, 540-63.

(1) Deutsche Orientforschung, Der Nahe Osten, Bd. 1, 8-9, 1940, 129-34; Orientforschung, Studien z. Auslandskunde, Bd. 1, 2, 1944, 75-84.

(2) راجع بهذا الخصوص شيدر في طبعة E. Beutler الديوان الغربي الشرقي: West-ōstl. Divan, 1943, 7880805. وكذلك: Goethes Entdeckung der Geschichte und der Orient, in Neue Zürcher Zeitung, 28/8/1949, Sonderausgabe, SA, S. 18-20.

(3) إدوارد غيبون: مؤرخ إنجليزي عاش بين 1737 و1794م، واشتهر بمؤلفه «تاريخ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها». وقد كتبه بروح ڤولتير الناقدة. ويحتوي على معلومات واسعة عرضت بأسلوب خلّاب وحكم ثاقب.

(4) ليوبولد فون رانكه: مؤرخ ألماني عاش بين 1795 و1886م.

(5) انظر الهامش 1 ص258.

(6) يوليوس ڤلّهاوزن: مستشرق وعالم لاهوت بروتستنتي، ولد في هاملن عام 1844م =

وڤلهلم (ڤاسيلي ڤلاديمير وڤتش) بـارتـولـد[1] (Vasilij Wilhelm Vladimirovič) Barthold. وكان الموضوعان الرئيسيان: «الأمبراطورية الفارسية الكبرى» و«محمد» (دخول العرب في التاريخ العالمي). ولكن الموضوعين لم يتخطيا حدود الدراسات الأولية الصغيرة[2]. ومع ذلك فإنَّهما يستحقان القراءة حتى في هذه الصيغة. وأود هنا أن أشير فقط إلى التفسير الذكي لعبارة «في العام نفسه» في نقش دارا. غير أنَّ العمل على غوته و«ديوانه» جاء بثماره أيضاً. فقد نشأ من ذلك أعظم مؤلف له في هذه الفترة: «تجربة غوته للشرق» «Goethes[3]

= وتوفي في غوتنغن عام 1918م، ويعتبر أهم عالم مختص بالعهد القديم في القرن التاسع عشر. أصبح أستاذاً للاهوت في غرايفزڤالد في 1872م وأستاذ اللغات الشرقية في هاله عام 1882م ثم في ماربورغ وغوتنغن. له مؤلفات وأبحاث ممتازة في اللاهوت والعهد القديم. وكمستشرق بارز اكتشف في الأناجيل آثاراً ذات أُصول آرامية. وكعالم باللغة العربية وعلوم الإسلام فقد شرح ڤلّهاوزن «بقايا الوثنية العربية» وألَّف أول تاريخ نقدي للفترة الإسلامية الأولى في كتابه «الأمبراطورية العربية وسقوطها» كما ألّف أيضاً كتاب «الأحزاب السياسية المعارضة في بواكر عهد الإسلام». انظر فكر وفن.

(1) ڤلهلم بارتولد: مستشرق روسي تخصص في تاريخ الأتراك ولغتهم وكذلك في تاريخ آسيا الوسطى عموماً. عاش بين 1869 و1930م وعمل أستاذاً في لننغراد منذ عام 1901م.

(2) Das persische Weltreich. Vorträge d. Friedrich-Wilhelms- Universität zu Breslau, 1940/41, 39 S.

وقد تُرجم الكتاب نفسه إلى الفارسية على يد الدكتور منشي زاده، طهران، 1955م، ص52؛ *Muhammed, in Arabische Führergestalten*, 1944, 1072.

وكان أول بحث ألَّفه شيدر عن محمد قد ظهر عام 1923م في:

Kämpfer. *Großes Menschentum aller Zeiten*, Bd. 1, 115-38.

(3) ظهر في لايبزغ عام 1938م. وممّا له صلة بهذا المجال أيضاً المقالات التالية:

= Der Osten im West-östlichen Divan, in *GOETHE*, Westőstl. Divna,

«Erlebnis des Ostens؛ وفي أعوام حياته الأخيرة رسم أن يصدر طبعة ثانية يوسع فيها الفصلين: «غوته والكتاب المقدَّس» و«النظرة الحياتية والشكل الوجداني عند حافظ».

ثم جاءت فترة غوتنغن وهي فترة الهبوط (1946 ـ 1957م). فقد ذكرته الأعوام التي أعقبت الحرب العالمية الثانية كثيراً وبصورة حية جداً بتجاربه كطالب يبحث عن الحقيقة بعد انهيار الدولة والعقيدة السائدة بعد الحرب العالمية الأولى. وهكذا فقد رأى من واجبه أن يسعف هذا الشباب بالعون في المحاضرات العامة ذات الصبغة الإنسانية من حقل التاريخ الفكري والتاريخ السياسي الأوروبي والأوروبي الآسيوي. وقد سعى بوجه خاص إلى تمهيد الطريق أمام الجيل الجديد من مواطنيه للتعرف على ت. س. إيليوت وعلى المؤرخ الجامع أ. ج. توينبي A.J.Toynbee وكثيراً ما كان مزاجه يدفعه إلى التفوه بأقوال لا مبالاة فيها، كانت تفهم خطأً أحياناً، وتثير له المتاعب الكبيرة من جهات مختلفة، وكان من نتيجتها أيضاً أنَّه منع عن إلقاء الخطب مدة عام تقريباً. وقد سبَّب له هذا وغيره من التجارب المأساوية شعوراً بالأسى والكدر، وأضيف إليه المرض والآلام العضوية التي لم يعد قادراً على الخلاص منها. وبذل محاولات يعتريها التشنج لتحقيق جزء من مشاريعه على الأقل. إلَّا أنَّه لم يتمكن من تأليف بحث جديد عن أناشيد الـ Gathas الزرادشتية على الورق، ولا من تحقيق مشروعه الكبير في تأليف دراسة تاريخية حول دخول

= hrsgb. V. Beutler, Wiesbaden, 1943, 2. Aufl. 1948, 7870839; Des Epimenides Erwache, in *Goehe-Kalender auf das Jahr* 1941, 219-63;

ثم الخطاب الاحتفالي في كوتنغن: Goethe als Mitmensch, 1949, 15 S.

العرب في التاريخ العالمي؛ ولم يعرف إلّا فصل منه على شكل محاضرة، وهو الذي عالج فيه القبائل الآوارية الآسيوية Avaren ولم تتحقق كذلك محاولاته لوضع كتاب في قواعد الفارسية الوسطى ودراسة حول التصوف الإسلامي، كما لم يتمكن من تأليف بحث شامل جديد عن المانوية استناداً إلى المصادر الجديدة[1].

كانت آخر تجربة شعرية لشيدر هي أعمال ت. س. إيليوت التي تعرّف عليها منذ عام 1946م. وأصبح إيليوت بالنسبة له ما كانه هوفمانزتال في فترة بريسلاو ـ كونغزبيرغ وما كانه غوته في الفترة البرلينية. وبذلك نشأت دراساته العديدة حول إيليوت وكذلك الكتاب الذي اشترك مع زوجته في تأليفه «طريق إلى ت. س. ت» إيليوت «Ein Weg zu T. S. Eliot» (هاملن، 1948م، 160 صفحة). أما الشيء الذي فتن شيدر في إيليوت فهو التغلب بقوة الشعر على عصره وأهواله في «الرباعيات الأربع». فكما فعل بيتهوڤن في رباعياته الأخيرة: السمو فوق صعيد الموسيقى بوسائل الموسيقى نفسها، أراد إيليوت أن ينير بوسائل الشعر عالماً سامياً أعلى من مستوى الشعر نفسه، لا يمكن إدراكه إلّا بالإيمان. وهنا يظهر التحول الديني لأول مرة، ذلك التحول الذي يتم في شيدر نفسه في أعوامه الأخيرة. ويتحقق ختام ذلك بانتقاله إلى المذهب الكاثوليكي عام 1955م.

كتب شيدر في رثائه لماركفارت عام 1930م: «لم يكن معلماً في

---

(1) لم يستطيع أن يصدر إلّا دراسات قصيرة أهمها:
Der Manichäismus und sein Weg nach Osten, in Glaube und Geschichte (Festschrift F. Gogarten), 1947, 236-54; Des eigenen Todes sterben, Nachrichten der Akad. D. Wiss. In Gőttingen aus d. J. 1945-47, 24- 36; Die Kantäer, in: Die Welt des Orients, Heft 4, 1949, 288-98.

المعنى المألوف للكلمة. ومن حضر محاضراته ودروسه كمبتدئ أصيب بالدوار. ولكن كُلَّما حاول المرء أن يتعلم عنده، كلما ازداد فهمه له»[1] غير أنَّ هذه الكلمات تنطبق تماماً عليه نفسه. إذ أنَّ كاتب هذه السطور يستطيع أن يشهد أنَّه في درس واحد لمدة ساعتين في مادة الفارسية الوسطى حدث «عرضاً وبالمناسبة» تناول مسائل أخرى أيضاً كمشاكل الأدب الفرنسي الحديث، وتاريخ الصين القديم، والتاريخ الروسي، وتصنيف اللغات الأفريقية وغير ذلك، تبعها نقاش لآراء شبنجلر وف. ك. أندرياز ودوستويفسكي وغيرهم أيضاً. ولم يكن لشيدر تلامذة أتباع. ومن استطاع أن «يصمد» لديه، كان لا بُدَّ أن يكون قد جاءه وهو باحث تام الإعداد. ورغم أنَّه يوجد عدة علماء يشعرون بالانجذاب إليه، ويقدرونه كأستاذهم - إلَّا أنَّه لا توجد له مدرسة مستقلة به. فقد كان أكثر عالمية وأوسع شمولاً من أن يعطي مدرسة ما اتجاهاً معيناً. وكان شديد التركيز على نفسه شديد الاندفاع. وكان يعيش دوماً بين الحدود المتطرفة. وقد اشتهرت الألقاب الوصفية «Epitheta» التي كان يبدعها من وحي اللحظة ويسجلها كتابة فوراً، وكان يصف فيها أفكار شركائه في البحث، وتلامذته أيضاً. وكان بحثه الدائم عن «المواهب الجديدة» الناجم عن حسّه الفطري يؤدِّي إلى إحساس «ذوي مواهب الأمس الجديدة» بالكبت والإهمال إزاء «مواهب اليوم» و«الغد»، رغم أنَّ استعداده الودِّي للعون وحبّه للضيافة لم يكن لهما حدّ. غير أنَّ كل لقاء معه، سواء أكان ذلك في الدرس، أم في منزله، كان دوماً تجربة لا تنسى، وأثراً للمعرفة وتصحيحاً للرؤية وحافزاً لاكتشاف أفكار جديدة[2].

---

(1) Ung. Jahrb., Bd.10, 1930, 119.

(2) يجد المرء في كثير من المؤلفات إشارات بأنَّ الدراسات والأبحاث المعنية تمَّت =

إنَّ قائمة من المؤلفات المهداة إليه وأسماء مؤلفيها الذين يمثلون حقولاً مختلفة عديدة لتعتبر أفضل دليل على تأثيره على البيئة المحيطة به:

1926: Joachim Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey- Tübingen.

Eberhard Zwirner, Zum Begriff der Geschichte. Eine Untersuchung ǔber die Beziehungen der theoretischen zur praktischen Philosophie, Leipzig.

1928: Martin Plessner, Der Oilonomikos. Heidelberg.

1931: C. H. Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig.

Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums. München und Berlin.

Wilhelm Eilers, Gesellschaftsformen im altbabylonischen Recht, Leipzig.

= بإيحاء من شيدر أو بمساهمة منه أو تعليقاً يقول: بأنَّ المؤلف مدين بحلِّ المعنى إلى بيان شفوي أو تحريري من شيدر حول المسألة المذكورة، كما فعل مثلاً ب. أ. فرانكه O. Franke في تاريخ الأمبراطورية الصينية Geschichte d. chin. Reiches في المجلد الثالث، 1937م، ص285، 358؛ وكذلك:

F. Altheim, Weltgeschichte Asiens im griech. Zeitalter, Bd. 1, Halle 1947, 53-54, Anm. 18.

ولبيان مدى اهتمام زملاء شيدر في البحث بمراسلاتهم العلمية معه ـ وقد كان شيدر حريصاً على الرد على رسائله برعاية وعناية ـ ما قاله هـ. س. نيبرغ Nyberg بهذا الخصوص: «إنَّ الرسائل الطويلة التي كنت أتبادلها معه (شيدر) في هذه الأعوام، والتي لم نكن نبحث فيها Iranica وحدها فحسب، بل وكذلك كل ما يتعلق بالشرق والإله والإنسان على الإطلاق، كانت بالنسبة لي أغنى مصدر للعلم والحفر والسعادة الفكرية» (من كتاب Hilfsbuch des Pehlevi, Bd. 2, S. XII).

Günther Raphael, Quartett Nr. 4 in A-dur für 2 Violonen, Viola und Violoncell. Op. 28,Leipzig.

H. S. Nyberg, Hilfsbuch des pehlevi, II. Glossar, Upsala.

1934: P. Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitäb az-zumurrud des Ibn ar-Räwandi, (Rivista, Bd. 14, 93-379).

Hans Jakob Polotsky, Abriβ des manichäischen Systems. Stuttgart. (Pauly-Wissowa, Real-Encycl., Suppl, VI, 241-72).

1943: Bertold Spuler, Die Goldene Horde, Leipzig.

وبعد وفاته:

لقد كان شيدر يتكلم بطلاقة في أغلب اللغات الأدبية الأوروبية والآسيوية (بما في ذلك الروسية والصينية). إلّا أنّه كان كذلك بليغاً في الألمانية - وهو شيء نادر في تاريخ أدب الاستشراق! وكان حماسه للروائع العلمية التي كان يبدعها زملاؤه في الاختصاص من الأجانب يبلغ حداً بحيث لم يكن يعتبر الأمر مضيعة للوقت في أن يترجم دراسات موسعة بكاملها إلى الألمانية ليتيح بذلك الفرصة أمام الأوساط المثقفة الألمانية للاطلاع على هذه الكنوز[1].

---

(1) أود هنا أن أذكر أهم الترجمات التي قام بها شيدر. فمن اللغة الدانمركية ترجم ما يلي:

ZDMG Bd. 78, 1924, 121- 75; S. Kierkegaard, UŨber den Begriff der Ironie, München 1929, 283 S.; F. Buhl, Das Leben Muhammeds, Leipzig 1930, 2.Aufl.Wiesbaden 1954, viii, 379 S.; V. Granbech, Werke 1.Zeitwende; 2. Jesus der Menschensohn), Stuttgart 1942, 157 S.

ومن اللغة السويدية ترجم:

H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938, X, 506 S.; T.
= Andrae, Die letzten Dinge, Leipzig 1940, 2. Aufl.1942, 240 S.

لقد كتب صحافي سويسري عام 1928م بمناسبة محاضرة ألقاها شيدر في زوريخ ما يلي: «إنَّ الجمهور العام لا يعرف حتى الآن إلَّا جزءاً يسيراً من علمه ومعارفه... إلَّا أنَّ قسماً كبيراً منها يكمن كوعود ضخمة أو مشاريع لم يكتمل أكثر من نصفها، وكل ذلك أجزاء من برنامج هائل لا يمكن لإنسان واحد أن يحققه إلَّا إذا اقتصد في قواه بعناية. وهنا يكمن الخطر؛ إذ إنَّ قوة هائلة مدمرة للذات تنبض في جوانح شيدر؛ وهي تبرق في كل لحظة في نقده، إلَّا أنَّها، كما أكد لي وكما أعتقد، أكثر ما تكون تأثيراً في محاضرته وإلقائه الشفوي»[1].

وممَّا يؤسف له أنَّ الأمر حدث كما تنبأت به هذه الكلمات العرافة. ممَّا يؤسف له؟ كلا، إذ لم يكن بالوسع أن يكون الأمر غير ما كان عليه! ونحن، الذين كان من حظنا أن نشهد شيدر، مدينون لهذا التنبؤ في أن تصبح هذه الأجزاء الرائعة تراثنا المشترك.

= ومن الإنجليزية:

A. D. Nock, Paulus, Zürich und Leipzig 1940, 203 S.; M. Rostovtzeff, Geschichte der Alten Welt, 2. Bede, Wiesbaden 1941-42, 500, 502 S.

ومن الإيطالية:

E. Rossi, Die Kulturarbeit Italiens im Nahen Osten, Der Nahe Osten, Jhg. 1, 8-9, 1940, 134-39.

ومن الروسية:

W. Barthold, Zur Geschichte der pers. Epos, ZDMG Bd. 98, 1944, 121-57.

(1) E. H., Hans Heinrich Schaeder (Zu seiner Vorlesung am 4. Juni), in: Neue Zürcher Zeitung, Morgenausgabe 2. 6. 1928, Nr. 1005.

هذا الكتاب

يقول المؤلف هانس شيدر:

تكشفت لي أهمية حسن البصري، في الحقيقة أنه كان محترماً على حدّ سواء من رجال الدّين المحافظين، ومن رواة الحديث، ومن الفقهاء، ومن علماء لغة القرآن، ومن المعتزلة والصوفيين، ومن طرائق الدراويش وغيرهم، وكان الجميع يقدرونه كشيخ جليل. يُبيّن ماسينيون، الذي يقدمه في إطار دراسته كشخصية منفردة، الخطوط التي تنطلق منه إلى جميع هذه الحركات، لكنّه يثبت في الوقت نفسه أنّه حسب نموذجه الفكري ينتمي جوهرياً إلى تاريخ الصوفية. وبذلك يكون مبرراً الإسهاب الذي عالجت به في هذا العمل مكانة حسن البصري في الأدب الصوفي.

فنحن نتعرف منها على تطور موحد ومتواصل خلال القرون الثلاثة الأولى التي تعود إلى أقدم الحركات الدّينيّة في الإسلام، وترتبط بصورة مباشرة مع بدايات نزول القرآن. ولم يكتف ماسينيون بذلك بل تابع في الوقت نفسه وبمنتهى الدقة العلاقة المتبادلة لهذا التطور الديني النوعي الصوفي مع تشكل الدوغماتية والقانون الشرعي عبر القرون، وذلك استناداً إلى المعايير المؤكدة منهجياً، أي إلى تكوين علم المصطلحات.

يقول المؤلف هيلمت ريّتر:

سنحاول فيما يلي أن نكوّن، من مضمون خطبة الحسن ومن أقوال معاصريه عنه، رأياً عن النوع المتميز لتقواه، أي عن الصيغة التي كان يحاول بها، انطلاقاً من المعطيات الدّينيّة التي نشأ فيها، تشكيل حياته الشخصية ومعرفة معنى الوجود البشري، وتحديد الغاية والهدف والمهمة. ومن هنا نريد أن نتعرف على موقف الحسن من مشكلة دينية كانت أكثر المشاكل حيوية في زمانه وهي مشكلة حرية الإرادة «القدر» وسنستند في ذلك إلى رسالة الحسن إلى عبد الملك بن مروان التي هي، كما نعتقد، الرسالة القدرية القديمة الوحيدة التي نعرفها.

هناك قول لأحد معاصري الحسن يعبّر بصورة صائبة عن تمركز اهتمامات الحسن على الأمور الدّينيّة: «كنّا إذا أتينا الحسن لا نُسأل عن خبر ولا نُخبر بشيء وإنّما كان في أمر الآخرة».
إلاّ أنّ الحسن كان بعيداً كل البعد عن فكر الفقر من أجل الفقر بحدّ ذاته كتعبير عن الزهد والتقشف. فمطبخه لم يكن بأيّ حال متقشفاً. والموقف الإيجابي من أموال هذه الدنيا الذي يطالب به هو الرضا بما رزق الله، الاكتفاء بما هو ضروري للعيش، وفيما عدا ذلك تخصيص الفائض من المال للأعمال الخيرية التي فرضها الله. ومفهوم «التوكل» الذي تبناه الصوفيون المتطرفون في الأوقات اللاحقة والذي لا يقتصر على الرفض الكامل لحياة الكسب والعمل، وإنّما أيضاً لكل تحسّب لحاجات الحياة اليومية، وللسفر، والخ.

مقام الحسن البصري في البصرة

الكتاب متوفر على شبكة أمازون العالمية . Amazon.co.uk

يمكنكم شراء نسخة إلكترونية للكتاب . E-Book


ISBN 978-9933-583-16-3



AL Warrak Publishing